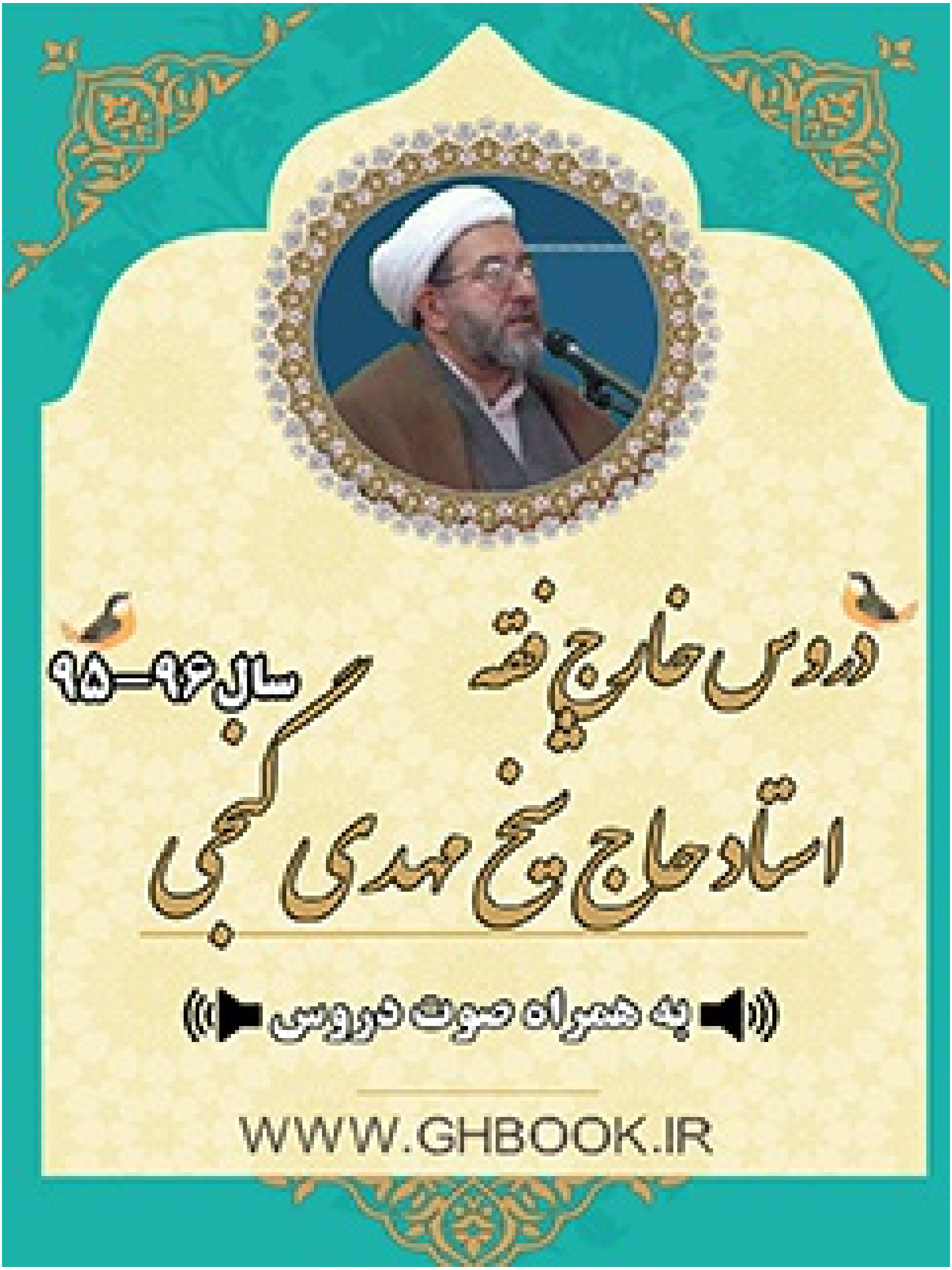

دروس خارج فقه
سال ۹۶-۹۵
استاد حاج شیخ مهدی گنجی
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحيم

آرشیو دروس خارج اصول استاد حاج شیخ مهدی گنجی۹۶-۹۵

نویسنده:

مهدی گنجی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول استاد حاج شیخ مهدی گنجی۹۶-۹۵

مشخصات کتاب

سرشناسه:گنجی،مهدی

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول حاج شیخ مهدی گنجی۹۶-۹۵/مهدی گنجی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع:خارج اصول

تعارض ادله / مقدمات ۹۵/۰۶/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض ادله / مقدمات

مقصد هشتم: تعارض ادله

مقدمات

مقدمه یکم: اصولی بودن بحث تعارض ادله

بحث از تعارض با عنوان «خاتمه» (شیخ اعظم)

مرحوم شیخ انصاری قدس سره بحث تعارض ادله را در خاتمه کتاب خویش قرار داده

استفاده «اصولی نبودن» از عنوان «خاتمه»

لذا برخی از علمای متأخر از ایشان فرموده : عنوان «خاتمه» مشعر است به اینکه بحث از تعارض خارج از علم اصول است. وجه خروج هم آن است که موضوع علم اصول ادله اربعه «کتاب» «سنت» «اجماع» و «عقل» است و ادله اربعه تعارض بردار نیست، تعارض در کتاب خدا و تعارض در سنت معنا ندارد.

نادرست بودن استفاده «اصولی نبودن» از عنوان «خاتمه» (نظر تحقیق)

امکان دارد که شیخ اعظم انصاری قدس سره بحث تعارض ادله را از علم اصول می و مطالب خویش را طبق معمول به بخش مقدمه و مقاصد و خاتمه ــ تقسیم نموده است. و معنای خاتمه قرار دادن یک بحث به معنای آن نیست که آن بحث خارج از موضوع علم مورد بحث باشد. خاتمه یعنی ختم کننده ابحاث اصولی، نه تذکر مطلبی خارج از اصول. مرحوم محقق نائینی هم از بحث تعارض با عنوان خاتمه یاد کرده است و فرموده این بحث از اهم مباحث علم اصول می

البته ما در جایی ندیدیم که شیخ اعظم انصاری توضیح داده باشد که بحث تعارض جزء علم اصول است و این مطلب مؤید آن اشعار است.

بحث از تعارض با عنوان «المقصد الثامن» (مرحوم آخوند)

مرحوم آخوند قدس سره این بحث را از مقاصد علم اصول قرار داده و فرموده است «المقصد الثامن: فی تعارض الأدله و الأمارات». و این کالنص است در اینکه این بحث از مسائل علم اصول است.

ص: ۱

با توجه به اول کتاب کفایه به وجه این کار را نیز می ».

مرحوم آخوند با این سخن خود اشاره دارد به کلام شیخ اعظم، مرحوم شیخ موضوع علم اصول را ادله اربعه قرار داده و لذا در بحث خبر واحد با این اشکال مواجه شده است که خبر واحد از ادله اربعه نیست، و با ارجاع آن به ادله اربعه از اشکال رهایی جسته و با این توجیه فرموده

حاصل بحث

حاصل کلام: بحث از تعارض ادله داخل در علم اصول است جون نتیجه آن در طریق استنباط واقع می شود. و قدر متیقن علم اصول همین است. اهم استنباط با روایات است و روایات کثیراً مّا مبتلا به معارض لزوم این بحث در زمان خود ائمه علیهم السلام احساس شده است و برخی از اصحاب در این زمینه کتاب نوشته

خاتمه قرار دادن بحث تعارض، مقداری ظلم به این بحث است، و لو خاتمه قرار دادن نیز دلالت دلالت ندارد که از علم اصول نیست. اما مقصد قرار دادن انسب است.

مقدمه دوم: بهترین عنوان برای بحث

مرحوم شیخ انصاری فرموده است: «خاتمه فی التعادل و التراجیح و حیث إن موردهما الدلیلان المتعارضان، فلابد من تعریف التعارض و بیانه. و هو لغةً ... ». و مرحوم آخوند فرموده ؛ التعارض هو ... ».

مرحوم شیخ موضوع را تعادل قرار داده است و مورد را تعارض، و مرحوم آخوند موضوع را تعارض قرار داده و مرحوم صاحب فصول بحث را در تعارض قرار داده

به ذهن می علیه الرحمه می . باید جامع را موضوع مسأله قرار داد. و جامع متعادلین تعارض می . بحث از تعادل و تراجیح یکی از بحث لذا باید تعارض را تعریف کرده سپس تقسم کنیم به اینکه آیا متعادلند یا نه؟ اگر متعادلند، مقتضای قاعده تساقط است یا نه؟ آیا مزیت دارند یا نه؟

ص: ۲

اصحاب ائمه نیز از این بحث با عنوان «اختلاف الأحادیث» نام برده و اختلاف احادیث همان تعارض و نام دیگر آن است.

توجیه کلام شیخ (مرحوم آخوند)

مرحوم آخود در حاشیه رسائل کلام شیخ را توجیه کرده و فرموده در این بحث احکام و محمولات بر متعادلین عارض می . معروضِ اصاله التساقط، خبران متعادلان می

نادرست بودن توجیه(نظر تحقیق)

بلی تعادل دخیل در احکام است، اما موضوع عبارت است از «خبران متعارضان». دو خبر متعارض تساقط پیدا می

نظیر: در ادبیات گفته می احکام و محمولات مالِ حصص است و بر مبتدا و فاعل و مفعول و ... عارض می اما موضوع نحو «کلمه» است. چون موضوع باید جامع باشد. اینکه احکام مالِ حصص است سبب نمی

در محل بحث نیست جامع عبارت است از «خبران متعارضان»، عنوان بحث را باید مثل آخوند و مثل اصحاب ائمه علیهم السلام قرار داد، اصحاب ائمه اینگونه می

نکته: در بحث تعادل و تراجیح از تعارض بینه و دخیل در استنباط هستند بحث می ، بر این اساس مرحوم شیخ انصاری قدس سره می مراد از اصطلاح ادله یعنی ادله احکام کلیه و مراد از اصطلاح اماره یعنی اماره بر احکام جزئیه». در این مجال باید گفت اگر سخن شیخ اعظم سخن درستی هم باشد، این مطلب مراد آخوند نیست. و مراد آخوند از اماره، یعنی اماره بر احکام، نه موضوعات شرعی.

مقدمه سوم: تعریف تعارض

ابتداء باید بگوییم که ثمره اختلاف در تعریف تعارض خواهد آمد.

معنای لغوی

شیخ: تعارض از عرض است و عرض به معنای اظهار می باشد، به این جهت که یکی از ادله خود را بر دیگری اظهار می و آن را رد می

ص: ۳

عرض به معنای ورود هم آمده است، « يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا» (سوره مبارکه غافر ۴۶).

عرض علی ای حال چه به معنای اظهار باشد یا چه به معنای ورود یا به معنای مقابل طول مهم نیست. مهم معنای اصطلاحی آن است.

معنای اصطلاحی

معنای تعارض در اصطلاح اصول إن شاء الله فردا.

تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم ۹۵/۰۶/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم

خلاصه مباحث گذشته:بحث در مقدمات تعارض ادله بود، روز گذشته مقدمه اول مبنی بر «اصولی بودن مسأله تعارض» و مقدمه دوم مبنی بر انتخاب «بهترین عنوان برای بحث» گذشت. همچنین در معنای لغوی گفته شد که تعارض از عرض است و آن به معنای اظهار و ورود می خلاصه مباحث گذشته:بحث در مقدمات تعارض ادله بود، روز گذشته مقدمه اول مبنی بر «اصولی بودن مسأله تعارض» و مقدمه دوم مبنی بر انتخاب «بهترین عنوان برای بحث» گذشت. همچنین در معنای لغوی گفته شد که تعارض از عرض است و آن به معنای اظهار و ورود می

مقدمه سوم: تعریف تعارض

در مقدمه سوم از اموری بحث می

امر اول: تعریف تعارض

از آنجایی که بحث از مقدمات مسأله تعارض مهم نیست از بین اقوال فقط به قول مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند قدس سرهما اکتفا می . و بر این اساس می

ص: ۴

یکم تعریف تعارض نزد شیخ انصاری «تنافی الدلیلن و تمانعهما باعتبار مدلولهما».

دوم تعریف تعارض نزد آخوند «تنافی الدلیلین او الأدله بحسب الدلاله و مقام الإثبات»

از کلام شیخ اینگونه استظهار شده است که تعارض وصف مدلولین است، و اتصاف دلیلین به تعارض، به نحو اتصاف به حال متعلق می

مرحوم نائینی این تعریف را تعقیب کرده و تصریح کرده است که تعارض وصف مدلولین است. تعارض دلیلین یعنی قابل اجتماع نبودن مدلولین در وعاء خودشان، وعاء تکوین یا وعاء تشریع.

مثال برای وعاء تکوین؛ مثلاً مخبری بگوید «زید حی یوم الجمعه» و مخبر دیگر بگوید «زید میت یوم الجمعه». مدلول این دو خبر در وعاء تکوین قابل اجتماع نیستند.

مثال برای وعاء تشریع؛ یک روایت بگوید«الصلاه الجمعه واجبه» و روایت دیگر بگوید «الصلاه الجمعه لیس بواجب او حرام» در این مثال، اجتماع هر دو در وعاء تشریع امکان ندارد.

توضیح کلام نائینی:

شاید مرحوم نائینی می در نزد او متعارضین دو گونه متباینین هستند؛ و یا عام و خاص. عام و خاص واقعی و در مقام ثبوت ــ زیرا عام و خاص اثباتی تعارض ندارند، و قابل جمعند ــ وجوب اکرام علما در مقام ثبوت عموم داشته باشد قابل جمع نیست با ایکه فقط اکرام عدول علما واجب باشد.

توضیح تعریف آخوند:

تعارض عبارت است تنافی دلیلین در مقام دلالت و اثبات، تعارض در این تعریف صفت دلیل ــ بما هو دلیلٌ ــ است نه صفت مدلول. دلالت و کاشفیت این دلیل با دلالت و کاشفیت آن دلیل تنافی دارد. این روایت کشف می بلی منشأ تعارض دلالت لالت دو کاشف بودند.

نظر تحقیق:

در نظر تحقیق سخن مرحوم آخوند اقرب به ذهن است. اولاً این تعریف مناسب با معنای لغوی تعارض است، خبر تعارض دارد یعنی عرض اندام می ثانیاً سخن ایشان مطابق ارتکاز بوده و اقرب به آن است.

ص: ۵

امور ذیل هم مؤید تعریف مرحوم آخوند است:

ـ ما از تعبیر «این روایت تعارض دارد با فلان روایت» هیچگونه احساس بالعرض و مجاز بودن نداریم.

ـ گاهی از تعارض با عنوان تکاذب یاد می ، و این خبر از جهت کشف آن خبر را تکذیب می کند.

ـ مرجحات هم به جهت دلالت و مقام اثبات بر می این گفتار که «خبر موافق کتاب ترجیح دارد» یعنی این خبر از جهت خبر بودن و کاشف بودن چیزی را می

ـ حتی امکان دارد گفته شود مراد شیخ هم از تعریف خود «التعارض هو تنافی الدلیلین» همان تنافی دلیلین در مقام اثبات باشد، چون «تنافی الدلیلین» را تعارض دانسته است. و این که در ادامه آورده است «باعتبار مدلولهما» می

بلی سخن مرحوم نائینی را نمی ایشان تصریح دارد که تعارض تنافی مدلولین هستند.

امر دوم: تنافی به نحو «تنافض» و «تضاد»

مرحوم آخوند فرموده است تنافی یا به نحو تناقض است یا به نحو تضاد. تناقض مثل آنکه یک روایت بگوید «نماز جمعه واجب است» و روایت دیگر بگوید «نماز جمعه واجب نیست». تضاد مثل آنکه یک روایت بگوید «نماز جمعه واجب است» و روایت دیگر بگوید «نماز جمعه حرام است».

برخی در مقابل مرحوم آخوند گفته

مرحوم خویی در مصباح الأصول می

تنافی به نحو «تضاد» (بعض)

کسانی که می

اشکال انحصار تنافی به نحو «تضاد» جمود بر لفظ(نظر تحقیق)

طرح اشکال بر آخوند مبنی بر نبودن تنافی به نحو تناقض و ادعای انحصار تنافی در تنافی به نحو «تضاد» جمود بر لفظ است، چرا که مراد آخوند از عبارت «علی وجه التناقض او التضاد» اشاره به منشأ تعارض است. دو گونه قرار دادن تنافی به نحو تناقض و تضاد از سوی مرحوم آخوند کار درستی است. و مستشکل بهتر بود به جای اشکال و جمود بر لفظ، مراد آخوند را توضیح داده و بگوید: «تعارض بین امر وجودی است، اما منشأ آن گاهی تناقض مدلولین می

تنافی به نحو «تناقض» (خویی)

مرحوم خویی در مصباح الأصول می

مرحوم خویی ـ با التفات به اینکه امکان دارد تنافی دلیلین به نحو تضاد باشد باز می ند تنافی همیشه به نحو تناقض است ـ اینگونه بر کلام خود تعلیل ذکر می : «امکان دارد مدلولین مطابقیین دو دلیل به نحو تضاد تنافی داشته باشند اما هر دلیلْ مدلول التزامی هم دارد و مدلول مطابقی هر کدام از متعارضین با مدلول التزامی دیگر در تناقض هستند. مثلاً روایتی که می مدلول التزامی ».

توضیح کلام مرحوم خویی:

اما اینکه مرحوم خویی فرمود تنافی همیشه به نحو تضاد است گویا می عبارتند از: مدلول مطابقی یکی از دلیل با مدلول التزامی دلیل دیگر». ایشان شاهدی را در بحث اصول عملیه ذکر کرده است. اصول عملیه جاری در دوران بین محذورین تعارض ندارند، چون اصل عملی مدلول التزامی ندارد مثلاً ـ در دوران بین وجوب و حرمت، با اینکه شما علم دارید که یا وجوب انجا هست یا حرمت، اما این دو اصل تعارض ندارند، هم استصحاب عدم وجوب جاری است و هم استصحاب عدم حرمت، چون استصحاب وجوب نمی

اما اگر اماره قائم شود بر «وجوب قصر» و اماره دیگری قائم شود بر «وجوب تمام» اینجا دو دلیل با هم تعارض دارند چون علم داریم به کذب یکی از اماره

تنافی به حسب مدلول مطابقی، نه مدلول التزامی (نظر تحقیق)

آیا تعارض به جهت مدلولین مطابقیین است یا به جهت مدلول مطابقی یکی و مدلول التزامی دیگری؟

تعارض و تنافی به حسب مدلولین مطابقیین است. و در متناقضین پر واضح است که دو مدلول مطابقی با هم تنافی دارند و نیازی به مدلول التزامی نداریم، روایتی می کاشفیت وجوب با کاشفیت عدم وجوب قابل جمع نیست.

در تضاد نیز تعارض و تنافی به لحاظ مدلول مطابقی است، نه مدلول التزامی، یک روایت می .

به جهت شکسته شدن ابهت کلام مرحوم خویی می داریم که مثبتات آنها حجت نیست؛ مثلا استصحاب را اماره می داند و در جایی که دو استصحاب با هم متعارضین هستند به نحو تضاد با هم تعارض دارند، پس معلوم شد که تعارض و تنافی بنده به مدلول التزامی نیست.

حال می عبارت است از تنافی مدلولین مطابقیین، مثلاً خبری که می به جهت تنافی حرمت و وجوب است. نه به جهت اینکه روایت کاشف از وجوب، مدلول التزامی دارد همچون «عدم حرمت نماز جمعه» واین با مدلول مطابقی روایت دیگر در تعارض باشد.

اخبار از دو مطلب غیر قابل اجتماع منشأ شده است تا آن دو متعارض باشند، در خارج نمی شود هم این کاشف باشد و هم آن.

حاصل الکلام: برای تحقق تعارض نیازی به ملاحظه مدلول التزامی نیست، تنافی چه به نحو تناقض باشد یا به نحو تضاد، چه با تعریف مرحوم شیخ و نائینی و چه با تعریف مرحوم آخوند.

ما دو اشکال بر کلام مرحوم آقای خویی داریم:

۱. خیلی از امارات دلالت التزامی ندارند و با این حال متعارض هم واقع می .

۲. تنافی مدلول التزامی دلیل با مدلول مطابق دلیل دیگر در همه موارد، خلاف ارتکاز است.

بر این اساس سخن مرحوم آخوند «علی وجه التناقض او التضاد» درست است.

و بحث از شاهد اصول عملیه که چرا در اصول عملیه تناقض نیست إن شاء الله فردا.

تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

مناقشه: تضاد و تناقض منشأ تعارض(نظر تحقیق)۳

ص: ۸

مرحله نخست: مدلولین متضادین فاقد دلالت التزامی۳

مرحله دوم: مدلولین متضادین واجد دلالت التزامی۴

موضوع: تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:بحث در نحوه تنافی بود، مرحوم آخوند فرموده است: تعارض عبارت است از تنافی، و تنافی یا به نحو تناقض است یا به نحو تضاد.برخی در مقابل مرحوم آخوند گفته مرحوم خویی در مصباح الأصول می خلاصه مباحث گذشته:بحث در نحوه تنافی بود، مرحوم آخوند فرموده است: تعارض عبارت است از تنافی، و تنافی یا به نحو تناقض است یا به نحو تضاد.برخی در مقابل مرحوم آخوند گفته مرحوم خویی در مصباح الأصول می

دو نکته را تدارک می

یکم: تعارض ادله گاهی بین دو طائفه است و گاهی بین سه طائفه می

دوم: شرط تعارض آن است که مقتضی برای هر یک از طرفین تمام باشد، تعارض مرحله تمانع طرفین است بعد از فراغ از تمامیت مقتضی حجیت، لذا خبرین باید از نظر صدور و ظهور و جهت صدور تام باشد یعنی حجیت داشته باشند به گونه در این هنگام اگر مدلولین با هم تناقض یا تضاد داشتند با هم تعارض می

و اینکه گفته می ، بعد از آن است که شرائط حجیت را دارند، و چنانچه هر دو شرائط حجیت را نداشته باشند یا یکی شرائط حجیت را نداشته باشد نوبت به تساقط نمی

و اینکه در مرجحات گفته می نوبت به تعارض و ترجیح یکی بر دیگری نمی

بله اگر دو خبر در دست ما باشد و یکی واجد شرائط حجیت باشد و دیگر فاقد آن شرائط و ما نمی ، مثال: فرض کنید یک خبر از عبد الله بن سنان به دست ما رسیده و خبر دیگری از محمد بن سنان و فرض کنید خبر محمد بن سنان حجیت ندارد و نمی در این صورت احکام تعارض جاری نیست، نام این اشتباه حجت بلاحجت است و احکام تعارض در آن جاری نیست.

ص: ۹

بر اساس این شرط، موضوع تعارض عبارت است دو اماره قدس سرهما با تعریف تعارض به «تنافی الدلیلین» اشاره دارند به همین شرط، تعارض عبارت است تنافی دلیلین یعنی خبر فی حد نفسه باید دلیل باشد تا تعارض کند و صرف خبر بودن کافی نیست.

با توجه به این بیان می

اصلاح تلقی از کلام مرحوم محقق خویی

دیروز گفته شد مرحوم خویی در مصباح الأصول می

مطلب را دیروز نادرست گفتیم و الآن تصحیح می که تنافی گاهی به نحو تضاد است، اما ایشان تضاد را هم برمی اگر مدلول ش ضد دلالت اماره دیگری است، یک دلالت التزامی دارد که آن دلالت التزامی با دلالت مطابقی اماره دیگر در تناقض است. بر این اساس تعارض همیشه به نحو تناقض است.

مرحوم محقق خویی بر این اساس فرق گذاشته بین امارات و اصول عملیه. در جایی که تنافی به نحو تضاد است، تعارضان به تناقض برمی این اماره با مدلول مطابقی آن اماره. اگر دلالت التزامی در کار باشد تعارض محقق است و اگر دلالت التزامی در کار نباشد تعارض نیست و لو علم به کذب یکی داشته باشی، مانند اصلین یا اماره

در امارات اگر دو اماره باشند و علم به کذب یکی از آنها داشته باشی تعارض می نزد همه اصولیون این دو بینه با هم تعارض دارند، بینه

در اصول عملیه مجرد علم به کذب یکی، موجب تعارض اصلین نیست. مثلاً ـ دو کاسه قبلاً ـ نجس بوده ها، علت آن هم این است که اصل دلالت التزامی ندارد.

نکته: مخفی نماند مرداشان از برگشت تضاد به تناقض، بحث فلسفی استحاله اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین نیست. استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین ام المسائل است، و بازگشت هر مسأله

مناقشه: تضاد و تناقض منشأ تعارض(نظر تحقیق)

در نظر تحقیق در دو مرحله به کلام محقق خویی مناقشه داریم.

مرحله نخست: مدلولین متضادین فاقد دلالت التزامی

در جایی که دلیلین فاقد دلالت التزامی بوده و تنافی آنها به نحو تضاد است، اینجا تضاد منشأ تعارض است. مثلاً اماره طبق نظر ایشان دلالت التزامی ندارد یا اصل عملی که دلالت التزامی ندارد، در اینجا اگر بین مدلولین تنافی به نحو تضاد باشد یعنی همینکه نتوانند در وعاء مناسب خودشان اجتماع پیدا کنند، این منشأ می علم پیدا می دو کاسه که قبلا طاهر بودند، در اینجا استصحاب نجاست در هر دو با هم متعارضند و خود مرحوم محقق خویی هم تعارض را قبول دارد، چون از جریان هر دو اصل اذن در مخالفت عملیه لازم می

پرسش: چرا لزوم اذن در مخالفت عملیه منشأ تعارض شده است؟

پاسخ: چون لزوم اذن در مخالفت عملیه موجب تضاد این دو مدلول می مناشئ تعارض یا به جهت تنافی تضادی است یا به جهت تنافی تناقضی، و در فرضی که دلالت التزامی در کار نباشد از جریان هر دو اصل اذن در مخالفت عملیه لازم می و آن موجب تنافی نمی قبیح است. اذن در مخالفت عملیه مانند علم به کذب است در امارات، و وجه اینکه اذن در مخالفت عملیه موجب تنافی و تعارض می می

خلاصه سخن در مرحله نخست: مرحوم آخوند فرمود: «منشأ تعارض تضاد است» مرحوم خویی فرمود: «تضاد به تناقض برمی . و در نظر تحقیق مناقشه شد که «تضاد در اصلین متعارضین به تناقض بر نمی

مرحله دوم: مدلولین متضادین واجد دلالت التزامی

در مواردی هم که تضاد قابل رجوع به تناقض است، تعارض آنجا هم به لحاظ مدلولین مطابقیین است. خبرینی که یکی می و این مدلول متناقض است با مدلول خبر دیگر. عرف عقلا تنافی خبرین را به لحاظ دوم نمی تنافی را به لحاظ اول درک می

برگشت از مبنای نادرست

بر اساس روشن شدن مطالب بالا از نظر مختار نادرست خویش عدول می سابقا نظر مختار ما آن بود که «ملاک تعارض در اصول عملیه فرق می امارات».

ملاک تعارض یا تضاد مدلولین است یا تنافض آنها و هیچ فرقی بین اصول عملیه و امارات نیست، لکن در مواردی که دو اصل عملی تعارض ندارد با اینکه علم به کذب یکی داریم به این جهت است که مدلول

اما در امارات، در همین فرض نجاست دو ظرف، یک بینه می بینه دیگر می مدلول مطابقی دو بینه با هم تضاد دارند، بینه از خارج و واقع خبر می طهارت این و طهارت آن با هم امکان ندارد [چون یقین داریم فقط یکی پاک شده است]. تنافی دو بینه به لحاظ مدلول مطابقی است، نه اینکه مدلول التزامی یکی با مدلول مطابقی دیگر در تنافی باشد.

در فرض دیگر دو ظرف هستند که هر دو پاکند، بینه همین فرض استصحابین نجاست با هم تنافی ندارند، اما بینتین با هم متعارضند، چون بینه از خارج خبر می

و از آن جایی که بین اصول و امارات در ملاک تعارض فرقی نیست لذا در تعریف تعارض بین امارات و اصول فرقی نگذاشته

بله در صغری از هم جدا می

معیار تعارض

آیا معیار تعارض عدم اجتماع مدلولین است یا عدم امکان اجتماع آنها؟

مرحوم آخوند فرمود: «تعارض تنافی مدلولین است یا به نحو تضاد یا به نحو تناقض» و در ادامه فرمود «یا بالذات یا بالعرض» بالعرض یعنی امکان اجتماع هست اما فعلا یقین داری که در وعاء مناسب مجتمع نشده .

ملاک؛ عدم امکان اجتماع مدلولین (نائینی)

مرحوم نائینی می . قوام تعارض به دو چیز است ۱. تمامیت مقتضی در هر طرف ۲. عدم امکان اجتماع مدلولین

اگر مقتضی قاصر بود، یا علم داری که دو مدلول اجتماع پیدا نکرده

مثلاً روایتی می و ما می

این مثال طبق نظر محقق نائینی مصداق تعارض نیست، چون امکان دارد هم دعا هنگام رؤیت هلال واجب باشد و هم دیه عبد مدبر دیه حر باشد، این مثال از موارد اشتباه حجت به لاحجت است.

مناقشه: پذیرش ملاک عدم اجتماع از سوی محقق نائینی (محقق عراقی)

محقق عراقی در تعلیقه بر فوائد الأصول اشکال تندی به ایشان کرده و فرموده است مرحوم نائینی خودش قبول دارد که تعارض گاهی به لحاظ لازمه بوده و بالعرض است، مثلاً خبری می نائینی قبول دارد تعارض اینجا وجود دارد با آنکه اجتماع وجوب نماز قصر و وجوب نماز تمام امکان دارد. اما در خارج واقع نشده و از ضروریات و بدیهیات فقه است نمازهای یومیه پنج نماز بیشتر نیست.

مهم در تعارض آن است که دو مدلول در وعاء مناسب خود اجتماع پیدا نکنند، هر چند امکان اجتماع وجود داشته باشد. بنابراین وقتی عرف عقلا ببینند دو کلام از صاحب سخن قابل [و لو بالعرض] قابل جمع نیستند در مقام اعتراض به او می

اما دو اماره دال بر «وجوب دعا هنگام رؤیت هلال» «به مقدار دیه حر بودن دیه عبد مدبر» از قبل اشتباه به حجت به لاحجت نیست، این مثال هم از باب تعارض است، و اقتضا هر کدام از اماره ها تمام می

ملاک تمییز حجت از لاحجت در امر اول گذشت. اگر اقتضاء حجیت تمام نبود داخل در بحث اشتباه حجت به لاحجت است و اگر اقتضاء خبرین تمام بود داخل در باب تعارض است.

ص: ۱۳

تضاد ذاتی و تضاد عرضی

گاهی تضاد ذاتی است و گاهی عرضی.

در تضاد ذاتی امکان اجتماع نیست مانند، دلیلینی که یکی دال بر حرمت است و ودیگری دال بر وجوب، در تضاد عرضی امکان اجتماع هست اما علم داریم که یکی کذب است یا از جریان آنها علم به مخالفت عملیه لازم می دو ظرف نجس وجود دارد و می یک بینه می این طاهر است». بینه دیگر: «آن طاهر است». و ما می ، و در اصول عملیه جریان دو استصحاب طهارت موجب اذن در مخالفت عملیه است.

یا از علم به کذب به تضاد مدلول

در نتیجه آنچه مرحوم آخوند فرموده که تضاد یا بالذات است یا بالعرض درست می

آخوند علیه الرحمه در ادامه بحث می کلمات را ملاحظه بفرمایید ادامه بحث ان شاء الله فردا.

تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:دو تعریف برای تعارض ذکر شد، و گفته شد که تعریف آخوند مساعد اعتبار است و خصوصیات تعریف را بیان کردیم.خلاصه مباحث گذشته:دو تعریف برای تعارض ذکر شد، و گفته شد که تعریف آخوند مساعد اعتبار است و خصوصیات تعریف را بیان کردیم.

ص: ۱۴

امر سوم: موارد جمع عرفی

موارد جمع عرفی مثل عام و خاص، مطلق و مقید، حاکم و محکوم آیا داخل در بحث تعارض هستند و بایست تعارض را به نحوی تعریف کرد که شامل این موارد شود، یا خارج از بحث تعارض

اقوال

قول یکم: تفصیل بین تعریف به«تنافی دلالتین» و تعریف به«تنافی مدلولین»(آخوند و آقا ضیاء)

دخول جمع عرفی در بحث تعارض و غیر استطرادی بودن آن(آقا ضیاء)

آقا ضیاء: «اگر تعریف ما از تعارض «تنافی دلالت ، چون دلالت اگر تعریف ما از تعارض «تنافی مدلولین» باشد، این تعریف شامل جمع عرفی است، چون دلالت در موارد جمع عرفی تنافی ندارند، اما مدلول بنابراین تعریف آخوند موارد جمع عرفی را شامل نیست، اما تعریف شیخ شامل است لذا تعریف شیخ درست می و موارد جمع عرفی ابحاثی استطرادی نیستند».

این تفصیل تصریح کلام آقا ضیاء و ظاهر کلام آخوند می

خروج جمع عرفی از بحث تعارض و «غیر استطرادی بودن» غیر قابل فهم (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق موارد جمع عرفی خارج از مسأله تعارض است. و در مسأله تعارض از احکام دلیلینی بحث می

اما سخن ایشان «آن موارد را باید در بحث تعارض گنجاند و برای استطراد جایی نیست» برای ما غیر قابل فهم است.

قول دوم: خروج موارد جمع عرفی از تعارض (مرحوم خویی)

موارد جمع عرفی از تعریف تعارض خارج است خواه تعارض را به «تنافی دلالتین» تعریف کنیم و چه به «تنافی مدلولین».

قول سوم: دخول موارد جمع عرفی از تعارض (...)

موارد جمع عرفی داخل در تعریف تعارض است، زیرا کما اینکه مدلولین تنافی دارند، دلالت

نقد و بررسی

ص: ۱۵

برای دانستن قول صحیح باید موارد جمع عرفی را تک تک بررسی کرده تا ببینیم جمع عرفی چیست؟ آیا در موارد جمع عرفی مدلول ها تنافی دارند یا نه؟ دلالت از حکومت شروع می

یکم: حکومت

نظارت لفظی دلیلی بر دلیل دیگر (آخوند)

مرحوم آخوند در تفسیر حکومت نظر ضیقی دارد، در نظر ایشان حاکم عبارت است از دلیلی که به دلالت لفظیه ناظر به محکوم باشد، و آن را تفسیر کند، به گونه با حاکم بر سر خطاب حاکم کلمه «ای» و «یعنی» اضافه نمود، البته نه اینکه بالضروره باید در ابتدای خطاب حاکم «ای» و «یعنی» باشد.

مثال۱: «اذا شککت فابن علی الأکثر». «لاشک لکثیر الشک» در این مثال جمله «لاشک» نظر دارد به موضوع «اذا شککت».

مثال۲: «حرم الربا». «لاربا بین الوالد و الولد» مخاطب باشنیدن « لاربا بین الوالد و الولد» میفهمد که ربا یک حکمی دارد که این خطاب ناظر به آن است.

مثال ۳: «اکرم العلماء» «الجاهل الزاهد عالم»

مخاطب با شنیدن «الجاهل الزاهد عالم» می موضوع عالم یک حکم دارد که این خطاب ناظر به آن است. و لازم نیست اول دلیل محکوم وارد شود سپس دلیل حاکم، امکان دارد برای عالم احکامی هنوز جعل نشده باشد اما دلیل حاکم صادر شود، مرحوم شیخ انصاری قدس سره می قدس سره می

موارد فاقد نظارت

در مواردی نظارت وجود ندارد مثلاً بین ادله احکام اولیه و بین ادله احکام ثانویه، «اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا وجوهکم» «ما جعل علیکم فی الدین من حرج». در اینجا با اینکه دلیل نفی حرج نظارتی ندارد بر دلیل وجوب وضو اما قعطا مقدم است بر آن؛ و نسبت بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه است، نه عام و خاص.

ص: ۱۶

مرحوم آخونـد دیـده است که رابطه حاکم و محکوم است و نه عام و خاص با این وجود باز ادله احکام ثانویه مقدمنـد بر ادله احکـام اولیـه، حـال وجه تقـدم چیست؟ ایشـان اصـطلاح «توفیـق عرفی» را ابـداع کرده و بر این باورنـد که عرف وقـتی این دو خطاب را می ریشه این ابداع به خاطر آن است که ایشان حکومت را ضیق معنا کرده است.

آخونـد: نتیجه تعریف مـا آن است که دو مورد شامـل تعارض نیست. یکم: حاکم و محکوم. دوم: موارد توفیق عرفی. مواردی که با تعریف شیخ انصاری قدس سره از تعارض خارج نمی

تذکر: خروج تخصصی تخصص و ورود از مسأله تعارض

روشن است که موارد تخصص از تعارض خارج است. «اکرم العلماء» و «لاتکرم الجهال» با هم تعارض ندارند. دو دلیلی هستند که موضوع و احکامشان با هم متفاوت است.

ورود هم بـدون شـک و شـبهه از تعـارض خارج است، در تعریف ورود گفته شـده است «ورود عبارت است از اینه دلیل وارد موضوع دلیـل مورود را وجـدانا حقیقه از بین ببرد اما بمعونه تعبـد» در تخصـص علما تکوینا شامل جهال نیست؛ ورود از جهت عدم شمول مثل تخصص است اما باید تعبدی از سوی شارع بیاید.

مثال: در برائت عقلی، عقل می (صدق العادل) وارد بر قاعده برائت عقلی هسـتند. ادله حجیت امارات قطعی است، و وقتی قطع داری به حجیت خبر عادل، قطع داری به مصـحح عقاب. یقین به حجیت خبر عادل، یقین وجـدانی است بر محصح عقاب. پس از حجیت خبر عادل از سوی شارع وجدانا موضوع مورود منتفی است.

تصرف دلیل در عقد الوضع یا عقد الحمل دلیل دیگر(نظر تحقیق)

ص: ۱۷

تعریف آخوند از حکومت به دو جهت درست نیست.

نخست: متقوم نبودن حکومت به نظارت

قوام حکومت به نظارت نیست، بلکه قوام حکومت به آن است که یکی از دلیلین موضوع یا محمول دلیل دیگر را ادعاء از بین ببرد یا ضیق کند یا توسعه دهد، تصرف کند یا در عقد الحمل یا در عقد الوضع. حکومت حکم و ادعا است، حال به دلیل دیگر هم نظر داشته باشد یا نه!

مثال۱: «اکرم العلماء» «الجاهل الزاهد عالم» «الفاسق العالم لیس بعالم»

مثال۲: «لاضرر» طبق مسلک شیخ و آخوند

«لاضرر» در مسلک آخوند برای نفی موضوع است نه برای نفی حکم. اگر وضو ضرری شد «لاضرر» در عقد الوضع «اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا» تصرف کرده و می

«لاضرر» در مسلک شیخ برای نفی حکم است، اگر وجوب وضو ضرری شد، «لاضرر» ادعا می

حال چه به محکوم نگاه و نظر داشته باشد یا نداشته باشد یا نداشته باشد. حال حکومت نسبت به نظارت مختلف است، مواقعی نیم نگاهی به محکوم دارد و مواقعی نگاه. «لاربا بین الوالد و الولد» نظارت دارد. ادله امارات نسبت به ادله اصول عملیه شرعیه نظارت ندارند، رای شیخ اعظم انصاری رحمه الله _ که پدر باب حکومت است _ آن است که ادله امارات حاکمند بر ادله اصول عملیه شرعیه. لذا وجهی ندارد در حکومت قید «نظارت» را بیافزاییم.

محمول ادله حجیت امارات تعبد به علم است، «صدق العادل» یعنی «جعلتک عالما بمفاد خبر العادل» و موضوع ادله اصول عملیه شک است، ادله امارات ادعا می

تصرف لازم نیست حتما در موضوع یا محمول باشد، بلکه تصرف می کند.

دوم: وجود نظارت در ادله احکام ثانویه

مرحوم آخوند هم اینجا در بحث تعارض و هم در بحث «لاضرر» و هم انسداد حکومت را انکار کرده است. اشکال دوم ما آن است که اگر در حکومت قید نظارت هم باشد، نظارت ادله احکام ثانویه محقق است. «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» و «لاضرر» نظارت دارد بر احکام اولیه یعنی دین من و احکام من حرجی و ضرری نیست. چه فی الإسلام در خطاب «لاضرر» باشد یا نه، مراد نفی ضرر در احکام دین است.

انکار رابطه حکومت بین ادله احکام اولیه و ادله احکام ثانویه از سوی آخوند نادرست است و نمی

تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

مقدمه سوم: تعریف تعارض۱

تنافی به حسب مدلول مطابقی، نه مدلول التزامی (نظر تحقیق)۴

موضوع: تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:کلام در موارد جمع عرفی بود که از بحث تعارض با تعریف مرحوم آخوند خارجند. مورد نخست حاکم و محکوم بود که گذشت و مورد دوم توفیق عرفی است.خلاصه مباحث گذشته:کلام در موارد جمع عرفی بود که از بحث تعارض با تعریف مرحوم آخوند خارجند. مورد نخست حاکم و محکوم بود که گذشت و مورد دوم توفیق عرفی است.

ویژگی حکومت و توفیق عرفی

البته مرحوم آخوند توفیق عرفی را از حکومت جدا کرده است. اما نزد دیگران توفیق عرفی نیز از مصادیق حکومت می

یکم؛ در موراد حاکم و محکوم و توفیق عرفی به نسبت بین دو دلیل توجه نمی به خلاف مورد بعدی عام و خاص که در آن نسبت ملاحظه می

دوم؛ در حکومت و توفیق عرفی به قوت و ضعف ظهور و دلالت نیز نگاه نمی و در این مطلب اختلافی بین اصولیون نیست. ممکن است دلالت آنچه مقدم می مثلاً دلالت دلیل حرمت ربا با عموم باشد و دلالت «لاربا بین الوالد و الولد» با اطلاق باشد.

ص: ۱۹

اما اشتراط قوت و ضعف دلالت در عام و خاص اختلافی است. در نظر مرحوم شیخ و مرحوم آخوند قوت و ضعف ظهور و دلالت ملاحظه می و خاصی مقدم است که اظهر باشد، به خلاف نظر مرحوم نائینی.

نسبت ادله امارات با ادله اصول عملیه شرعیه

نظر مرحوم آخوند پیرامون نسبت بین ادله امارات با ادله اصول عملیه با نظر مرحوم شیخ فرق می

پیش از آغاز بحث از نسبت بین ادله امارات و ادل اصول شرعیه، اشاره کوتاهی می نسبت بین ادله امارات و ادله اصول عملیه عقلیه نزد همه بدون شک و شبهه، ورود است. و موضوع اصول عملیه عقلیه یک طور موضوعی است که با ثبوت تعبد در ناحیه اماره، وجدانا مرتفع می این ارتفاع موضوع در مقابل تخصص است، تخصص عبارت است از ارتفاع موضوع وجدانی دلیلی از دلیل دیگر وجدانا تکویناً و ورود عبارت است از ارتفاع وجدانی موضوع یکی از دلیلین با دلیل دیگر به معونه تعبد. مانند تخییر عقلی که موضوع آن دوران بین محذورین همراه با فقد مرجّح می ، حال اگر یک طرف محذورین اماره داشت، با وجود حجت شرعی در یک طرف قطع داریم به وجود مرجح و موضوع تخییر عقلی وجدانا مرتفع می و مانند احتیاط عقلی که موضوع آن عدم مؤمن می حال با قیام حجت، مکلف یقین دارد به مؤمن. بلی مفاد حجت ظنی است اما یقین به حجت وجدانی است. موضوع احتیاط به مجرد ثبوت تعبد مرتفع می

پیرامون ادله امارات و ادله اصول عملیه همه بدون اختلاف قائل به تقدم ادله امارات هستند و تمام کلام واقع شده است در وجه تقدم! مثال: دلیل اماره می . و برائت شرعی می

وجه تقدم بلااشکال ورود نیست، زیرا موضوع برائت شرعی، مجردِ «شک در واقع» است بدون هیچ قیدی ــ به خلاف اصول عقلیه که موضوعشان قید دارد ــ و «صدق العادل» مزیل شک نیست، مجتهد با «صدق العادل» علم به حجیت خبر عادل دارد اما باز واقع برای او مشکوک است وجداناً. آیا وجه تقدم ادله امارات حکومت است؟ بین مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند قدس سرهما اختلاف وجود دارد.

حکومت ادله امارات بر ادله اصول شرعی (شیخ انصاری)

موضوع اصول عملیه شرعی «شک» و «احتمال خلاف» است. و ادله اعتبار امارات می «شک» ادعاء مرتفع می

توفیق عرفی بین ادله امارت و ادله اصول شرعی (آخوند)

قوام حکومت در رأی شریف مرحوم آخوند علیه الرحمه به نظارت است. و ادله امارات اصلاً نظارت به ادله اصول ندارند. و صحیح هم می است ادله امارت نظر به اصول ندارند و شاهد این مطلب آن است که اگر ادله اصول نباشند باز «صدق العادل» معنا دارد و غرضِ «صدق العادل» حفظ احکام شرع است و با ادله اصول عملیه که به جهت اخراج مؤمنین از تحیر صادر شده است کاری ندارد.

بلی؛ پرِ شمول دلیل اعتبار امارات شامل موارد اصول می ، اما این شمول و تعرض است نه تفسیر و نظارت. و اگر بخواهیم شمول را نظارت بدانیم از جهت عکس هم صحیح خواهد بود که بگوییم ادله اصول شرعی ناظر بر ادله امارات هستند، چون پرِ شمول ادله اصول شامل موارد ادله امارات هم است و نسبت بینشان عموم و خصوص من وجه می و هر کدام به موارد دیگری شمول و تعرض دارند.

توضیح: نظارت دلیل اعتبار، نه اماره

ص: ۲۱

آیا دلیل اعتبار اماره ناظر است یا اماره؟

خبر عادل به واقع کار دارد و ناظر به اصل عملی نیست. مفاد «صلاه الجمعه واجبه» بیان حکم واقعی است و کار به شک ندارد. و در مفاد ادله اعتبار اماره نیز دو مبنا وجود دارد. ۱. لزوم عمل به مؤدی ۲. جعل حجیت.

مفاد ادله اعتبار اماره، لزوم عمل به مؤدی (مشهور)

مفاد ادله اعتبار اماره نزد مشهور، لزوم عمل طبق مؤدی است. «صدق العادل» یعنی خبر عادل را در عمل تصدیق کن. وقتی عادل خبر داد از وجوب نماز جمعه، یعنی نماز ظهر ظاهرا واجب است. و وجوب ظاهر نماز جمعه نظارتی به فرض شک و حکم ظاهری دیگر ندارد.

مفاد ادله اعتبار اماره، جعل حجیت (آخوند)

طبق مبنای آخوند مفاد ادله اعتبار، جعل حجیت می . با اینکه لسان ادله اعتبار مختلف است مثل «لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِینَا فِی التَّشْکِیکِ فِیمَا یُؤَدِّیهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا»(۱) و «الْعَمْرِیُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّیَا إِلَیْکَ عَنِّی فَعَنِّی یُؤَدِّیَان »(۲) اما مؤدای و ایشان در باب استصحاب فرمود: «احکام وضعیه سه قسم هستند و یک قسم آن است که قابل جعل بالاستقلال می . بنابراین حجیت حکم وضعی است که جعل شده است. و معنای آن یعنی اگر حجت مصیب بودن منجز است و اگر خطا بود معذر است. مرحوم آخوند می جعل حجیت نظارتی به شک ندارد».

مفاد ادله اعتبار اماره، الغای احتمال خلاف (شیخ)

ایشان در ادامه با التفات به کلام شیخ و فهم آن می و کیف کان، لیس مفاد دلیل الاعتبار هو وجوب الغاء احتمال الخلاف کی یختلف الحال»(۳) یعنی اگر گفتیم مفاد ادله اعتبار اماره الغاء احتمال خلاف است حکومت درست است. از یک طرف نظارت است و از طرف دیگر نظارت نیست.

ص: ۲۲

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱، ص: ۳۸ باب۲ از ابواب مقدمه عبادات ح۲۲.

۲- (۲) کافی ۱/۳۳۰.

۳- (۳) کفایه ۲/۲۷۸.

مناقشه: اختلاف حال با مبنای الغای احتمال خلاف

«کی یختلف الحال» یعنی چه؟ یعنی از طرف اعتبار امارات نظارت است، از طرف اصول نظارت نیست، آنچه هست فقط تعرض است. به این بیان که ادله اصول عملیه می : «اگر احتمال عدم وجوب دادی رها کن، رفع مالا_یعلمون». شاید واجب باشد و شاید واجب نباشد، تو بگو إن شاء الله واجب نیست، لبه تیز برائت شرعی «شاید واجب نباشد» است. «شاید واجب نباشد» یعنی معذور هستی، مرحوم شیخ اعظم هم این را در کلماتش دارد که موضوع ادله اصول شریعه احتمال خلاف است.

ظاهر کلام آخوند آن است که _ البته این ظاهر را توجیه خواهیم کرد _ حکومت در فرض شیخ اعظم را قبول دارد، و از آنجایی که حکومت در رأی خودش مقید به شرط نظارت است، پذیرفته است که ادله اعتبار امارات شرط نظارت را دارا است. اصل: احتمال خلاف دادی آزاد هستی، اماره: احتمال خلاف را رها کن. دلیل اماره ناظر است و موضوع را از بین می برد ادعاءً.

موضوع اصل، احتمال خلاف واقع است؛ و دلیل اعتبار می نماز جمعه واجب است" احتمال خلاف را رها کن» این تعبد موضع اصل را از بین می . برای اینکه زمانی اصل می اماره «احتمال خلاف حکم ظاهری» باشد، یعنی حکم واقعی در جایی باشد مکلف در حکم ظاهری هم شک کند. کما اینکه آنجا «احتمال خلاف واقع» را می ا بیاور در موضوع اماره، در این زمان «رفع ما لایعلمون» می گوید: شما در حکم ظاهری شک نداری، و وقتی گفت شما در حکم ظاهری شک نداری با این گفتار و ادعا حکم ظاهری را از بین خواهد برد.

موضوع اصل «احتمال خلاف واقع» باشد معقول است و محقق هم شده، و دلیل اماره می مرتفع می

اما عکس آن محقق نشده است و معقول هم نیست، معقول نیست و محال است که موضوع اعتبار اماره «شک در حکم ظاهری» باشد. چون از وجود اصل عدم اصل لازم می ، زیرا موضوع اصل عبارت است از «شک در حکم واقعی» و اگر موضوع حکم واقعی قرار شود که «شک در حکم ظاهری» باشد. در این صورت رفع مالایعلمون می گوید: حکم ظاهری رفع شده است، و قرار شد که موضوع اماره هم «شک در حکم ظاهر» یا به تعبیر دیگر «احتمال خلاف حکم ظاهری» باشد بنابراین اماره می شک در ظاهر داشته باشی» و اصل می تو در ظاهر شک نداری ادعاءً، حکم ظاهری رفع شده است» پس با این بیان حکم واقع مرتفع می ، یعنی لازمه جریان اصل، شک نداشتن در حکم واقع است و این یعنی از وجود اصل عدم اصل لازم می معقول نیست.

معنای «کی یختلف الحال» روشن شد، آخوند می پیش می

حاصل: ادله اعتبار امارات بر ادله اصول حاکم نیستند مگر با یک مبنا و آن مبنا غلط است.

ادله اعتبار امارات با ادله اصول توفیق عرفی دارند، اگر بنا باشد ادله اعتبار بر ادله اصول مقدم شده و شامل موارد اصول شوند هیچ محذوری و تخصیص دوری لازم نمی

تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

انحاء تصرف در توفیق عرفی۱

کلمهای از کلام آخوند۲

ناصافی در کلام شیخ در رسائل۲

(مرحوم نائینی و خویی)۳

نسبت ادله امارات به ادله اصول۴

موضوع: تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم: تعریف تعارض

ص: ۲۴

خلاصه مباحث گذشته:کلام واقع شد در موارد جمع عرفی که از تعریف تعارض خارج اند.مرحوم آخوند مواردی را که خارج از تعارضند سه مورد می و ظاهر.حکومت از نظر شریف آخوند بحث شد که همانا حکومت متقوم است به نظارت، و

توفیق عرفی فی الجمله بحث گردید.آخوند در ادامه از اظهر و ظاهر و نص و ظاهر و همچنین عام و خاص و مطلق و مقید بحث خواهد کرد.خلاصه مباحث گذشته:کلام واقع شد در موارد جمع عرفی که از تعریف تعارض خارج اند.مرحوم آخوند مواردی را که خارج از تعارضند سه مورد می و ظاهر.حکومت از نظر شریف آخوند بحث شد که همانا حکومت متقوم است به نظارت، و توفیق عرفی فی الجمله بحث گردید.آخوند در ادامه از اظهر و ظاهر و نص و ظاهر و همچنین عام و خاص و مطلق و مقید بحث خواهد کرد.

کلمه باقی ماند در توفیق عرفی و آن انحاء تصرف در توفیق عرفی است.

انحاء تصرف در توفیق عرفی

در موارد جمع عرفی، عرف گاهی به قرینه یکی از دلیلین تصرف می کند در دلیل دیگر، گاهی به قرینیت هر دو، تصرف می و گاهی به قرینه هر دو تصرف می .

تصرف به قرینه دلیلی در دلیل دیگر مانند تصرف به قرینه ادله احکام ثانویه در ادله احکام اولیه، عرف در جمع بین ادله این دو حکم متحیر نمانده و توفیق برقرار می کند.

البته مخفی نماند که توفیق بین ادله این دو حکم همه جایی نبوده و فی الجمله می و چه بسا بین این دو نوع دلیل رابطه توفیق عرفی برقرار نیست، مثلاًـ بین ادله حرمت غیبت و ادله استحباب ادخال سرور در قلب مؤمن، عرف نمی «غیبت به عنوان اولی حرام است و به عنوان ادخال سرور مستحب لذا غیبت با طاری شدن عنوان ادخال سرور بر آن مستحب است». بلکه عرف می

ما برای تصرف به نحو دوم و سوم مثال پیدا نکردیم، و مراد آخوند از تقسیم، صرف بیان اقسام عقلی است.

نسخه «فیکون مجموعهما قرینه علی التصرف فیهما، او فی احدهما المعین و لو کان الآخر اظهر»(۱) غلط دارد. و نسخه دارد در«و لو کان من الأخر اظهر» صحیح است. مقصود این است که عرف مجموع را نگاه کرده و در یکی تصرف می کند بدون ملاحظه قوت و ضعف دلالت. حال دلیل دیگر چه اظهر باشد و چه ظاهر، ذکر اظهر اشاره به فرد جلی است و مناسب نیست، و آنچه مناسب است اشاره به فرد خفی است که دلیل دیگر با آنکه ظاهر است اما عرف در آن تصرف نمی اظهر تصرف می اگر عبارت آخوند نسخه اول باشد صحیح اینگونه است که بگوید «و لو کان الآخر اضعف».

کلمه از کلام آخوند

و کلمه کلام آخوند.

در رأی شریف ایشان، وجه تقدم ادله امارات بر ادله اصول حکومت نیست بلکه توفیق عرفی است، و تحلیل عرفی توفیق در بحث استصحاب نیز گذشت. آنجا فرمود با تقدم ادله امارات محذور پیش نمی اصل باید ادله امارات یا بلامخصص تخصیص زده شود یا با تخصیص دوری.

در آنجا فرمود: وجه تقدم امارات ورود است، و کسانی که گفته عمل به اماره عمل به یقین و حجت است با وجود عمل به یقین ما شک نداریم و به برکت اماره وجدانا موضوع استصحاب برداشته می

ما برای حفظ کلام آخوند از تناقض می اضافه نمودن توفیق عرفی از سوی آخوند به موارد جمع عرفی به خاطر تعریف ضیق ایشان از حکومت است، ایشان حکومت را به نظارت معنا کرد در نتیجه دید که در مواردی تعارض نیست، و آن موارد نه از موارد حکومت است و نه اظهر و ظاهر، لذا توفیق عرفی را به موارد جمع عرفی افزود.

ص: ۲۶

۱- (۱) کفایه الاصول ۲/۲۷۶.

ناصافی در کلام شیخ در رسائل

کلام شیخ در بیان حکومت صاف نیست، برخی از عبارات ایشان ظهور دارد در شرط نظارت برای حکومت. از سه جای عبارت ایشان اینگونه استظهار می

۱. «و میزان ذلک: أن یکون بحیث لو فرض عدم ورود ذلک الدلیل لکان هذا الدلیل لغوا خالیا عن المورد»(۱) حکومت نظارت است به گونه

مرحوم سید یزدی فرموده است، شیخ اعظم در برخی از نسخ بر این عبارت قلم زده است. بلی اینچنین است و باید قلم بزنند، زیرا شیخ اماره را حاکم بر اصول، و خاص را حاکم بر عام می

۲. شیخ فرموده است: «حاکم مفسر محکوم است». این کلام شیخ را می حکومت تفسیر است، اگر مفسر بود در عمل چه می حاکم باید عمل کرد.

۳. «متفرّعا علیه»(۲) حاکم متفرع بر محکوم است، این عبارت را نمی

مرحوم شیخ انصاری در باب استصحاب عبارتی نزدیک به همان مضمون را دارد و فرموده است که تفصیل حکومت در تعادل و تراجیح خواهد و آمد و در اینجا هم سه جای از عبارتشان ظاهر در شرط نظارت می

(مرحوم نائینی و خویی)

مرحوم نائینی و مرحوم خویی قدس سرهما حکومت را خوب معنا کرده

و در نظر تحقیق افزودیم که حکومت عبارت است از «تصرف دلیل در ظهور دلیل دیگر _ یا در "عقد الوضع" آن یا در "عقد الحمل" آن _ یا در جهت صدور دلیل دیگر یا در صدورش». البته این اضافه را خود اصولیون در جاهای دیگر افزوده

تصرف دلیل در جهت صدور مانند جایی که امام علیه السلام می ند: «فلان روایت به خاطر تقیه صادر شده است» این بیان امام علیه السلام نه در موضوع دلیل دیگر تصرف می

ص: ۲۷

۱- (۲) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۱۳.

۲- (۳) همان.

تصرف دلیل در صدور و سند مانند جایی که امام علیه السلام می فرمایند: «فلانی که از پدرم نقل می .

برخی اشکال دارند در مورد اخیر که مدلول مطابقی یک دلیل، مفاد دلیل دیگر را تکذیب می و آن را از موارد تعارض ادله می دیگری دروغ است بنابراین بین مدلول التزامی آن با مدلول مطابقی دلیل دیگر تعارض وجود دارد.

لکن در نظر تحقیق عرف بین این دو روایت جمع می بیند.

مرحوم محقق نائینی می ، حکومت دو قسم است ۱. شارحیه ۲. غیر شارحیه.

مرحوم آخوند: در باب حکومت نه به نسبت نگاه می در بحث اظهر و ظاهر خواهد آمد کسی که حکومت را تصور کند، دلیل متصرف را اخذ کرده و با آن تصرف می

نسبت ادله امارات به ادله اصول

اصولیون بعد از ارائه تعریف حکومت و توفیق عرفی، بحث از نسبت بین ادله اماره با ادله اصول را متفرع تعریف خود کرده

تصریح آخوند و ظاهر برخی از کلمات شیخ آن است که ادله امارات با ادله اصول عملیه توفیق عرفی دارند، ادله امارات تعبد به علم است و موضوع اصول شک، اگر شک داری لاتنقض الیقین بالشک می .

مبنای مرحوم شیخ در مفاد ادله حجیت امارات، جعل علمیت است و ظاهر ایشان آن است که ادله امارات حاکم بر ادله اصول هستند. مرحوم آخوند نیز حکومت را فقط با مبنای جعل علمیت (الغای احتمال خلاف) درست می

مناقشه

لکن ظاهر شیخ و تصریح آخوند قابل مناقشه است. ادله امارات حاکم بر ادله اصولند چه با مبنای جعل مؤدی که مبنای مشهور است و چه با مبنای جعل علمیت.

بیان حکومت:

ص: ۲۸

مرحوم آخونـد در اول ج ۲ کفـایه در بحث قیام اماره در مقام قطع موضوعی اشـکال دارنـد و اماره را قائم مقام قطع موضوعی نمی ردّ آخونند آن است که مقتضای ادله امارات آن است که اماره قائم مقام قطع موضوعی به نحو قطع موضوعی است می

ادله حجیت امـارات گرچه مـا را عـالم به واقع قرار نمی آن جعـل علمیت نیست، امـا بـا جعـل حکم ظاهری در حق مکلف می حکمی که ثقه خبر داد وظیفه ظاهری تو همان است» و همان حکم علم به واقع تنزیلی است. یعنی علم به حکم ظاهری، علم به واقع تنزیلی است و مفـاد حجیت جعـل علمیت است به حمـل شایع، اما به حمل اولی جعل علمیت نیست. یعنی مـدلول مطابقی ادله اعتبار امارات جعل علمیت نیست. در نتیجه اماره قائم مقام علم موضوعی شده و رافع شک است.

ادله اصـول می ادله حجیت، مؤدای امـاره را حکم واقعی قرار می همین که آن را واقع قرار داد مکلف بـا علم به مؤدی به واقع عالم می

حاصل کلام:

مسـلک مشـهور در مفاد ادله حجیت اماره، جعل مؤدی است، و آخوند می بین مسـلک جعل مؤدی و مسلک جعل علمیت در این جهت فرقی نیست؛ مفاد دلیل حجیت اماره در مسلک جعل علمیت، بالمطابقه ادعا دارد که مکلف عالم است و در مسلک جعل مؤدی بالالتزام ادعا دارد که مکلف عالم است.

بلی حکومت فقط با مبنای جعل حجیت معنا ندارد. اما با مبنای جعل مؤدی و جعل علمیت معنا دارد.

به این بحث کلاـم در حکومت و توفیق عرفی و تفریع شـیخ تمـام شـد و بحث رسـید به مورد بعـدی از موارد جمع عرفی و آن اظهر و ظاهر است. کلامی را شیخ در اظهر و ظاهر دارد و کلامی را مرحوم نائینی.

ص: ۲۹

تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:در موارد جمع عرف، کلام در حاکم و محکوم و توفیق عرفی تمام شد. و کلمه خلاصه مباحث گذشته:در موارد جمع عرف، کلام در حاکم و محکوم و توفیق عرفی تمام شد. و کلمه

تعریف شیخ از حکومت و اختلاف نسخ رسائل

مرحوم شیخ اعظم در تعریف حکومت فرموده است حاکم فرع محکوم است و اگر محکوم نباشد حاکم لغو است. « فیکون مبیّنا لمقدار مدلوله، مسوقا لبیان حاله، متفرّعا علیه. و میزان ذلک: أن یکون بحیث لو فرض عدم ورود ذلک الدلیل لکان هذا الدلیل لغوا خالیا عن المورد».(۱)

نظر تحقیق آن است که تفریع نظر شریف شیخ انصاری نیست و ایشان در حکومت لغویت حاکم لولا محکوم را شرط نمی

و نسخه (۲)

اختلاف انظار آخوند

نظر آخوند در کفایه و حاشیه بر رسائل فرق دارد.

نظر ایشان در حاشیه رسائل:

ضابطه حکومت ضیق نیست، لازم نیست که حاکم ناظر به محکوم باشد، و به جهت بیان محکوم صادر شده باشد به گونه اکر محکوم نبود حاکم لغو باشد.

بر این اساس ادله امارات حاکمند بر اصول، هر چند ادله امارات به جهت بیان ادله اصول صادر نشده

ص: ۳۰

۱- (۱) فرائد الاصول ۴/۱۳.

۲- (۲) درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، الحاشیهالجدیده، ص: ۴۲۸.

نظر ایشان در کفایه:

نظارت شرط حکومت است و حاکم آن است که به جهت بیان محکوم صادر شده باشد.

بر این اساس ادله امارات هیچ نظارتی ندارند بر ادله اصول لذا حاکم نیستند.

به نظر ما مرحوم آخوند از رأی خود در تعلیقه بر رسائل عدول کرده شواهد این مدعا عبارتند از:

۱. حاکم باید به ناظر به محکوم باشد و به آن جهت صادر شده باشد.

۲. در نسبت بین ادله امارات و اصول مجبور شده نظارت را به وجه کلی انکار کند.

۳. و در کفایه نیازمند به جعل اصطلاح «توفیق عرفی» شده است.

پرسش: اگر مرحوم آخوند حاکم را ناظر به محکوم می با مبنای جعل علمیت، ادله امارات را حاکم بر ادله اصول می

پاسخ: مرحوم آخوند قدس سره با مبنای جعل علمیت نیز به حکومت ادله امارات اعتراف نکرده است، ایشان فرموده است با مبنای جعل علمیت اختلاف حال پیش می

انظار در تعریف حکومت

۱. اضیق الأنظار: حکومت جایی است که حاکم مفسر باشد به نحوی که در ابتدای حاکم کلمه «اعنی» و «ای» وجود داشته باشد.

این نظریه غلط است، زیرا اصطلاح حکومت، اصطلاحی است که از سوی علما جعل شده است و جعل این اصطلاح مناسبت ندارد با جعل به موارد بسیار قلیل. مواردی که ابتدای دلیل ناظر «ای» و «یعنی» و «اعنی» باشد بسیار قلیل است.

۲. نظر مرحوم آخوند در کفایه: حکومت نظارت دلیلی است بر دلیل دیگر به نحوی که صدور کلام فقط به جهت نظارت بر محکوم است.

۳. نظر مرحوم آخوند در تعلیقه بر رسائل: حکومت نظارت فی الجمله دلیلی است بر دلیل دیگر، چه فقط به جهت نظارت صادر شده باشد و چه به جهت آن صادر نشده اما صلاحیت تفسیر و نظارت را دارا باشد.

ص: ۳۱

۴. نظر اوسع: حکومت نظارت نیست، حکومت یعنی دلیلی در دلیل دیگر تصرف کند، یا در ظاهر و دلالت آن، یا در جهت صدور و یا در صدور آن. حکومت با این تعریف دو گونه است ۱. حکومت شارحیه ۲. حکومت غیر شارحیه. حکومت شارحیه حکومتی است که دلیل به جهت شرح و تفسیر نظارت آمده است، و حکومت غیر شارحیه حکومتی است برای شرح صادر نشده است اما صلاحیت شرح را دارد.

علت تعریف حکومت به این معنای اوسع آن است که علما دیده قضیه اظهر و ظاهر است، نه ورود است، نه تخصص است، لذا نام این نوع تقدم را گذاشته

سوم: اظهر و ظاهر

مورد سوم از موارد جمع عرفی اظهر و ظاهر است.

مرحوم آخوند پیرامون مورد سوم مختصر توضیحی داده و گذشته است.

مثال اظهر و ظاهر مانند، مطلق و مقید، مقید اظهر است از مطلق، چون دلالت مطلق بر دایره وسیع ضمنی است، اما دلالت مقید بالمطابقه است.

هر قدر دایره معنا اوسع باشد، دلالت ضعیف می شود، به دلالت

زید را اکرام کن.

این دو نفر را اکرام کن.

علما را اکرام کن.

در مثال «اکرم العلماء» و «لاتکرم زیدا» دلالت خطاب دوم بر نهی اظهر است از دلالت خطاب اول بر امر.

مرحوم آخوند می فرماید: «مثل العام و الخاص و المطلق و المقید او مثلهما».

یکی از مصادیق «مثلهما» عامین من وجه است که در مجمع تعارض دارند اما یکی در مجمع اظهر است، چون اگر مجمع را به دلیل دیگر بدهیم، آن یکی لغو می ود و مواردش اندک می شود آن دلیل در مجمع اظهر است.

یکی از مصادیق «مثلهما» عام و مطلق است. خواهد آمد که دلالت عام با وضع و لفظ است و دلالت مطلق ضمنی بوده با مقدمات حکمت است، اگر نسبت عام و مطلق، عامین من وجه باشد، دلیل عام مقدم است مانند تقدم«لاتکرم کل فاسق» بر «اکرم العلماء».

مقید منفصل

مرحوم سید محمد روحانی در منتقی الأصول این بحث را مطرح کرده است که ایا مقید منفصل کاشف از عدم اطلاق است کما اینکه شیخ فرموده است؟ یا مقید منفصل کاشف از عدم حجیت اطلاق است؟

یکی از مقدمات حکمت برای انعقاد اطلاق آن است که مقید وجود نداشته باشد، حال بحث در این واقع است که آیا مقید باید الی الابد نباشد تا دلیل مطلق مطلق باشد مثلاً اگر فرمود «اعتق رقبه» الی الأبد باید قید «لاتعتق رقبه کافره» نیاید تا خطاب مطلق، مطلق باشد؟ یا اینکه اگر متصلا قید نیاید مطلق منعقد شده و با آمدن مقید اطلاق حجیت ندارد؟

انعقاد ظهور اطلاقی با قید منفصل(آخوند)

اینکه مرحوم آخوند تفصیل داده است بین مقید متصل و منفصل و فرموده مقید متصل مانع از اطلاق است اما مقید منفصل مضر به اطلاق نیست، این با مبنای خود ایشان است که می و مقید منفصل با حجیت مطلق معارض است نه با اصل اطلاق و تقدم مقید بر مطلق از باب تقدم اظهر بر ظاهر است.

وجه تقدم خاص بر عام

وجه تقدم خاص بر عام چیست؟

اظهر و ظاهر بودن وجه تقدم (آخوند)

مرحوم آخوند مختصر از بحث عام و خاص و اظهر و ظاهر خارج شده اند اما مرحوم شیخ تفصیل داده است در این که وجه تقدم خاص چیست؟ آیا به جهت اظهریت خاص است یا جهت دیگر.

تفصیل بین مبانی حجیت در ظهور (شیخ)

مرحوم شیخ انصاری قدس سره می : در وجه تقدم خاص تفصیل است. اگر مبنای ما در حجیت ظواهر اصاله عدم قرینه باشد، در جایی که ظهور خاص قطعی باشد وجه تقدم خاص ورود است، و در جایی که ظهور خاص ظنی باشد وجه تقدم آن حکومت است و اگر مبنای ما در حجیت ظواهر ظن نوعی باشد مطلقا ورود است.

ص: ۳۳

شیخ عام و خاص را وارد میکند تحت عناوین سابقه حکومت و ورود. اما آخوند آن را مشمول عنوان اظهر و ظاهر می

مرحوم نائینی می

در حجیت صدور نص داریم «صدق العادل». اما در حجیت ظهور آیه و روایتی نداریم که ما را تعبد کند به ظور، حجیت ظهور از باب بنای عقلاست و شارع از آن ردع نکرده است پس معلوم می

حال بحث در این است که عقلا- از چه جهت به ظهور عمل می منشأ اعتماد ایشان به ظهور چیست؟ یقیناً منشأ اعتماد ایشان تعبد به قول رئیس قبیله یا پیامبری از پیامبران نیست، بلکه ریشه آن امری عقلایی و ارتکازی است و کورکورانه به آن اعتماد نمی

و در اینکه آن امر عقلایی چیست دو مبنا وجود دارد

مبنای نخست: اصالت عدم قرینه

ظهور «اکرم العلماء» در وجوب اکرام همه علما به آن جهت است که عقلا می حتماً قرینه می «لاتکرم الفساق» در کار نیست، ایشان در ارتکاز اصل عدم قرینه را جاری می

مبنای دوم: ظن به ظهور

ریشه عمل به ظهور، اصل عدم قرینه نیست بلکه از خطاب «اکرم العلما» به ذهن عقلا وجوب اکرام همه علماء ظناً خطور می

کلمات مرحوم نائینی را در فوائد الأصول برای ادامه بحث ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقمات /مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

مناقشه مرحوم نائینی۳

مقام اول: تقدم خاص به خاطر خصوص اظهریت یا به طور مطلق۳

ص: ۳۴

مقدمه:۴

دلالت تصوریه۴

دلالت تصدیقیه تفهیمیه:۴

دلالت تصدیقیه جدیه۵

حالت نخست: خاص قطعی السند و الدلاله۵

موضوع: تعارض/مقمات /مقدمه سوم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در سومین مورد موارد جمع عرفی بود.

آخوند با عنوان اظهر و ظاهر آن را مطرح کرده و به طور خلاصه از بحث آن گذشته است.

مرحوم شیخ انصاری قدس سره عام و خاص را وارد میکنـد تحت عنـاوین سابقه حکومت و ورود ایشان می در وجه تقـدم خاص تفصیل است. اگر مبنای ما در حجیت ظواهر اصاله عـدم قرینه باشـد، در جایی که ظهور خاص قطعی باشـد وجه تقـدم خـاص ورود است، و در جـایی که ظهور خاص ظنی باشـد وجه تقـدم آن حکومت است و اگر مبنای ما در حجیت ظواهر ظن نوعی باشد مطلقا ورود است.

و توضیـح داده شـد که برای تعبـد به سـند دلیـل «صـدق العـادل» را داریم، امـا دلالـت ظهوری تعبـدی نیست، تعبـدی از سوی پیامبری از پیامبران یا رئیس قومی، حجیت ظهور نزد عقلا یا به خاطر اصل عـدم قرینه است که این اصل هم عقلایی است یا به خاطر ظن نوعی عقلایی است.

ثمره بین اصل عدم قرینه و ظن نوعی:

مرحوم کاظمینی در حاشیه فوائـد الأصول بین دو مبنای حجیت ظهور ثمره ذکر کرده است، ایشان می اگر مبنای ما اصل عـدم قرینه باشد و مولا بگوید «اکرم العلماء» و احتمال عقلایی بدهیم که قرینه اما دأب او این نیست، چون اگر دأب او باشد عقلا به ظهور «اکرم العلمـاء» عمـل نمی عقلاـ در چنین مواردی به عموم نمی نمی از او بـدنن ذکر خاص و قرینه بر خلاف صادر شـد،

ظن نوعی به عموم پیدا می

ص: ۳۵

اشکال بر ثمره (اقا ضیاء)

البته این ثمره جای مناقشه دارد که کسی بگوید: «اگر احتمال عقلایی ورود خاص و قرینه بر خلاف باشد، ظن نوعی بر اصاله عموم هم محقق نیست». کما اینکه آقا ضیاء این اشکال را کرده است

تفصیل با مبنای اصل عدم قرینه

بنابراین با مبنای اصل عدم قرینه باید تفصیل داد بین خاصی که سندا و دلاله قطعی است و بین خاصی که ظنی است از جهتی، یا از جهت سند یا از جهت دلالت یا از هر دو جهت.

اگر سند و دلالت خاص قطعی بود، مثلا مولا گفت: «حرّمتُ علیك اکرام العلماء الفسوق» به لحاظ سند که بدون هیچ واسطه از موالاـ شنیدیم و به لحاظ دلالـلت هم نص در حرمت است و احتمال کراهت اکرام علما فاسق در کار نیست. در اینجا اصاله الظهور در خاص وارد است بر اصاله الظهور در عام، چون موضوع اصاله العموم شك است و آمدن خاص قطعی الدلاله و السند وجدانا شك در عموم مرتفع می وجدانا شك نداریم که آیا عموم اراده شده است یا نه؟ بلکه قطعا عموم اراده نشده است.

اگر خاص از جهتی ظنی بود ـ که شامل سه قسم بود ـ اصل ظهور در ناحیه خاص حاکم است بر اصل ظهور در ناحیه عام. چون موضوع اصاله العموم شك در قرینه است، و با قیام خاص بر وجود قرینه، شك ما در نبودن قرینه وجدانا مرتفع نمی

مرحوم شیخ در ادامه فرموده ممکن است بگوییم خاص وارد بر عام است، سپس فرموده «فتأمل» این کلام را رها کنید که ورود تقریب ندارد.

ورود خاص بر عام با مبنای ظن نوعی

ص: ۳۶

اگر مبنـای مـا در ملاـك حجيت ظهور، ظن نوعی باشـد، تقـدم خـاص بر عـام همیشه به نحو ورود است، چه خـاص مـا قطعی الدلاله و السند باشد و چه از یک جهت ظنی باشد. چون حجیت ظن نوعی عموم معلق است بر اینکه ظن نوعی معتبر بر خلاف نباشد، و ظن نوعی اصاله العموم با قیام خاص مرتفع می

کلام شیخ با بیان ما:

اصاله العموم در جایی معتبر است که ظن نوعی به مراد متکلم بر عموم داشـته باشـی، با آمـدن خاص که اظهر است، ظن نوعی معتبر بر خاص پیدا می شک در عموم نداری، ظن نوعی به عموم نداری چون ظن نوعی به خلاف آن داری.

تفاوت این بحث با بحث شرطیت عدم ظن به خلاف در ظهورات

شیخ انصاری در ادامه با «نعم» توجه می ظن نوعی بر عموم مرتفع می در آنجا مراد از ظن برخلاف، ظن غیر معتبر است و اینجا مراد از ظن خاص برخلاف، ظن معتبر می

تساوی ظهورین در دلالت

مرحوم شیخ انصاری توجه می و ظن نوعی هر کدام بر دیگری غالب نبود، سراغ مرجح می

حاصل کلام:

مرحوم شـیخ انصاری قـدس سـره در ملاک تقدیم خاص بر عام و حقیقت بر مجاز تفصـیل داده است، با مبنای اصل عدم قرینه گاه خاص وارد است و گاهی حاکم و با مبنای ظن نوعی خاص همیشه وارد است

مناقشه مرحوم نائینی

مرحوم محقق نائینی در هر دو مطلب شـیخ اعظم مناقشه نموده است، هم در اینکه آیا ملاک تقدیم خاص اظهریت است یا نه؟ حال اگر ملاک هر چه باشد آیا تقدم بالحکومه است یا بالورود؟

لذا مناقشه مرحوم نائینی را در دو مقام بحث می

مقام اول: تقدم خاص به خاطر خصوص اظهریت یا به طور مطلق

مختار مرحوم نائینی و مدرسه ایشان آن است که خاص به طور مطلق بر عام مقدم است و بر این ادعای خود مقدمه

مقدمه:

مرحوم نائینی این مقدمه را در بحث الفاظ نیز مطرح کرده است.

هر کلامی دو دلالت دارد ۱. دلالت تصوریه ۲. دلالت تصدیقیه و دلالت تصدیقیه هم دو قسم است؛ دلالت تصدیقیه تفهیمیه و دلالت تصدیقیه جدیه، و در کل دلالت سه قسم است ۱. دلالت تصوریه ۲. دلالت تصدیقیه تفهیمیه ۳. دلالت تصدیقیه تفهیمیه.

دلالت تصوریه

دلالت تصوریه دلالتی است که با دانستن اینکه لفظ قالب آن معناست به ذهن خطور می شرط دلالت تصوریه علم و اطلاع سامع است به اینکه لفظ قالب آن معناست، قوام دلالت تصوریه علم به معنا است.

در برخی کلمات اصولیون است که دلالت تصوریه منوط به علم به وضع است، لکن ممکن است معنا مجاز باشد، و متکلم ساهیا و یا در خواب بگوید «رایت اسدا یرمی» اینجا ذهن سامع با شنیدن الفاظ منتقل می .

دلالت تصدیقیه تفهیمیه:

دلالت تصدیقیه تفهیمیه دلالتی است که شنونده با شنیدن کلام متکلمی که در مقام تفهیم است آن را تصدیق کند و بگوید این مطلب را فهماند مثلا از «رایت اسدا یرمی» فهماند که «رجل شجاع را دیده است».

بعد از آنکه شنونند عالم به معنا است، دلالت تصدیقیه تفهیمیه موقوف است بر دو چیز:

۱. متکلم در مقام تفهیم باشد و مقام تفهیم با اصل احراز می

۲. متکلم از کلامش فارغ شود، مادامی که از کلامش فارغ نشده است نمی «ماذا قال؟» اگر سائلی در اثناء سخن متکلم بپرسد «چه می مادامی که متکلم مشغول این فقره از کلام است، دلالت تصدیقیه تفهیمیه محقق نشده است.

ص: ۳۸

دلالت تصدیقیه جدیه

دلالت تصدیقیه جدیه دلالتی است که متکلم آن را از وراء الفاظ واقعا اراده کرده است، چه بسا انسان مردم از شنونده می آیا مراد جدّی نداشت؟ [یا مراد جدی ش کنایه زدن به رسوم غلط امروزه بود؟]

مثلاً مرادی تفهمیه متکلم در جمله «زید کثیر الرماد» آن است که زید خاکسترش زیاد است، اما مراد جدی

بعد از بیان سه نحو دلالت برای کلام، می ملاک تشخیص مراد جدی اصاله الجد است، اصل آن است که مرادی تفهیمی و مراد جدی متکلم تطابق دارد، ریشه اصل هم غلبه می و این اصل اصل عقلایی است.

مرحوم نائینی پس از بیان این مقدمه، خاص را به چهار حالت تقسیم کرده است.

حالت نخست: خاص قطعی السند و الدلاله

این خاص بدون شک و شبهه بر عام مقدم است، و وجه آن هم روشن است، مرحوم نائینی ابتدا به ورود تعبیر کرده است سپس فرموده«ممکن است بگوییم تخصصا خاص مقدم است بر عام» و تخصص درست است، و آنجا که شیخ فرمود خاص قطعی السند و الدلاله ورود دارد بر عام باید بگوییم وجه تقدم تخصص است. چرا که میز ورود و تخصص به این است که ارتفاع موضوع در ورود وجدانی است اما به معونه تعبد اما در تخصص ارتفاع موضوع تکوینی است. در محل کلام خاص «حرمتُ علیك اکرام العلماء الفساق» نص است در خروج از حکم عام، لذا خروج آن بدون هیچ تعبدی است، یقین داریم به از «اکرم العلماء» عموم اراده نشده است.

حتما کلمات نائینی را در این بحث ملاحظه بفرمایید، لااقل کلام مرحوم خویی در مصباح الاصول را ببینید.

ص: ۳۹

تعارض/مقدمات /مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات /مقدمه یکم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در ملاک تقدیم خاص بر عام بود، آیا ملاک تقدیم اظهریت خاص است یا نه؟ حال اگر ملاک هر چه باشد آیا تقدم بالحکومه است یا بالورود؟ و سخن منتهی شد به بیان مرحوم نائینی رحمه الله.

دو ادعای مرحوم نائینی

مرحوم محقق نائینی در مقام دو ادعا دارند:

۱. خاص بر عام مقدم است و لو اظهر از عام نباشد، آنچه شرط است این است که عام قابلیت تخصص را داشته باشد، آبی از تخصیص نباشد، همینکه عام قابلیت تخصیص داشته باشد، خاص مقدم بر آن است.

این ادعای ایشان در مقابل بیان شیخ اعظم و آخوند قدس سرهما می حتی مرحوم شیخ اعظم تصریح کرد به اینکه در فرض تساوی عام و خاص در ظهور، وجهی برای تقدم خاص وجود ندارد.

۲. ایشان در نحوه تقدم خاص تفصیل داده خاص در جایی که از نظر سند و دلالت و جهت صدور، قطعی باشد تخصصا مقدم است بر عام، و اگر از جهتی از جهات ظنی باشد حاکم است بر عام.

تبیین ادعای نخست مرحوم نائینی: قرینیت خاص ملاک تقدم آن

آیا خاص مطلقا بر عام مقدم است یا فقط در جایی که اظهر باشد؟

گذشت که مرحوم آخوند متعرض بحث نشده و مرحوم شیخ انصاری هم مفروغ گرفته خاص زمانی مقدم است که اظهر باشد. و مرحوم نائینی می و وجه این ادعا را دو مقدمه قرار داده :

ص: ۴۰

مقدمه نخست) خاص قرینه بر عام است و قرینه یعنی آنچه که صلاحیت بیان و توضیح و شرح ذو القرینه را دارا است. و قرینه منفصل نیز قرینه است، میزان قرینه منفصل آن است که اگر به صورت متصل ذکر می آن اصل و مبین کلام بود؛ و کما اینکه در خاص متصل آنچه اصل و مبین کلام است خاص می همانطور در خاص منفصل نیز آنچه اصل و مبین کلام است خاص می با این فرق که عام با وجود خاص متصل ظهوری ندارد تا بحث شود که ظهور کدام مقدم است، اما در خاص منفصل ظهور عام در عموم محقق شده و خاص منفصل آن را ضیق می به تعبیر دیگر خاص متصل مانع دلالت تصدیقیه تفهمیه بر عموم است و خاص منفصل مضیق دلالت تصدیقه جدیه بر عموم است

مقدمه دوم) بنای عرف بر تقدیم قرینه بر ذو القرینه می و لو قرینه اضعف باشد. «یرمی» در مثال «رایت اسداً یرمی» قرینه است با آنکه ظهور آن در رمی تیر اضعف است از ظهور اسد در حیوان مفترس.

چرا ظهور یرمی از ظهور اسد اضعف است؟ چون ظهور اسد در «حیوان مفترس» با وضع است و ظهور وضعی قوی و ظهور یرمی در «رمی تیر» با انصراف مطلق رمی است به رمی تیر. رمی هم شامل است بر رمی اسد سنگ و برف را به سوی شکار و هم شامل است بر رمی انسان تیر را به سوی دشمن، اما رمی اسد چیز را با دست و پا خلاف معنای انصرافی یرمی است، هر چند خلاف ظاهر نیست، لذا اگر کسی بگوید من شیر درنده را دیم که با پا رمی می

ص: ۴۱

ظهور یرمی در رمی انسان ظهور اطلاقی است و ظهور اسد در حیوان مفترس ظهور وضعی است با این حال مقدم است بر ظهور اسد در معنای وضع و سبب می .

ایشان بر اساس این دو مقدمه اینگونه نتیجه گرفته است.

مقدمه یکم: خاص قرینه است.

مقدمه دوم: قرینه مقدم است بر ذو القرینه.

نتیجه: خاص مقدم است.

شاهد فقهی: علما در جایی از فقه بین عام و خاص متحیر نمانده ، شک نکردند، به اشکال برنخوردند که آیا عام مقدم است یا خاص؟ بلی، اگر عام آبی از تخصیص باشد یا نص قابل تخصیص نباشد و خاصی وارد شود می که اگر روایت آمد با این مفاد که «در فلان مورد ظلم جایز است» می

لذا علما در تمامی موارد عام و خاص و مطلق و مقید، بدون ملاحظه اظهریت خاص و مقید، عام را بر خاص و مطلق را بر مقید حمل می . و دلیل آن نیز عبارت است اینکه خاص قرینه است و قرینه مطلقا بر ذی القرینه مقدم است هر چند قرینه اظهر ناشد.

مرحوم خویی هم همین مبنا را اختیار کرده و مفروغ عنه گرفته است که خاص قرینیت دارد لذا مقدم است و وارد بحث تفصیلی نشده است.

مناقشه: اظهریت خاص و قرینه نبودن آن (آقا ضیاء)

مرحوم آقا ضیاء رحمه الله علیه در دفاع از شیخ و آخوند، مقدمه اول مرحوم نائینی را منکر شده ، ایشان منکرند که خاص قرینه باشد، بلی مقدمه دوم را می اما خاص قرینه نیست، چون قرینه چیزی است که سوق آن برای بیان شیئی باشد مانند حاکم. «لاربا بین الوالد و الولد» قرینه است برای «حرم الربا» اما سوق خاص برای بیان عام نیست.

ملاـک تقـدم خاص سـیره عقلا است، وقتی عقلا و عرف عام و خاص را کنار یکـدیگر می قضاوتش آن است که مولا تناقض گویی نکرده است لذا خاص را اگر اظهر باشد مقدم می

پرسش: حال چرا خاص را فقط در فرض اظهر بودن مقدم می

پاسـخ: چون سـیره عمـل به خـاص، عمل عقلا است و لسان نـدارد و بایست به قـدر متیقن آن اکتفا نمود و قـدر متیقن عمل به خاص جایی است که آن اظهر باشد.

تحلیل قدر متیقن

از آنجایی که ملاک عمل عقلا جهت کشفیت و ظهور است و کشفیت خاص در جایی است که آن اظهر باشد لذا خاص فقط هنگـامی که اظهر است کشـفیت دارد و مورد عمـل عرف و عقلاـ است. در هر حـال ادعای شـیخ اعظم ادعای بزرگی است ــ ممکن است جایی پیدا شود که ظهور عام به خاطر قرینه ظهورش را تضعیف می

مراتب ظهور عام و خاص

بر این اساس مراتب کشفیت و ظهور خاص و عام با هم فرق دارد.

ــ گاهی عام در حد بالای کشف است به گونه

ــ گاهی عام اظهر است، و آن زمانی است که همراه عام تأکیدی بیاید و آن را اظهر کند مثل «اکرم العلماء اجمین».

ــ گاهی ظهور عام با ظهور خاص مساوی است که باید سراغ مرجحات رفت.

غالب موارد خاص اظهر است. چون شـمول عام نسـبت به موارد خود ضمنی است و شمول خاص نسبت به موارد خود مطابقی است و دلالت مطابقی مقدم است بر دلالت شمولی.

در فقه جایی پیدا نمی

مرحوم شـیخ و آقـا ضـیاء هر دو قبول دارنـد که علما در فقه جایی به اشـکال برنخوردنـد که عام اظهر از خاص باشـد و عام را مقدم کنند، اما به فرض اگر عام اظهر بود عام مقدم است.

مناقشه در مثال (آقا ضیاء)

مرحوم نائینی فرمود «ظهور اسد با وضع است و ظهور یرمی با اطلاق»

مرحوم آقا ضیاء در مثال «رأیت اسدا یرمی» نیز مناقشه نموده و فرموده است: رمی غیر آدمی قرینه می لذا ظهور «یرمی» در رمی آدمی خیلی قوی است از ظهور اسد در حیوان مفترس. گاهی اسبابی سبب می .

نظر تحقیق

قرینیت ملاک تقدم

کدام مبنا درست است؟

به نظر تحقیق ملاک تقدم خاص، قرینیت آن است. خاص قرینه بر عام است. به ذهن می و نظر تحقیق آن است که ارتکاز نائینی اقرب به واقع است و اقرب به ذهن است. شاهد او هم درست است علما در تمام فقه سراغ اظهریت خاص و مقید نمی

آقا ضیاء فرمود: قرینه آن چیزی است که سوق آن برای بیان ذو القرینه باشد، و این مختص به حاکم است. در نظر تحقیق می خاص هم قرینه است و بیان است برای مراد جدی از عام. عقلا و عرف خاص را برای بیان و توضیح می دارد تصرف در ذو القرینه است اما خاص تصرف نمی

قضاوت عرف پس از صدور خاص و مقید از مولا۔ آن است که مولا کلام قبلی خود را تکمیل کرد. عرف خاص را متمم و مکمل بیان پیشین می مولا دیروز فرمود «اکرم العلما» و امروز که می

البته در بحث الفاظ و عام وخاص یک اشکالی بود و آنجا مرحوم آقا ضیاء فرمود: «معلوم نیست که خاص فقط مبین مراد جدی باشد، شاید مبین مراد استعمالی است. مولا هنگام گفتن «اکرم العلما» علما را در علماء عدول استعمال کرد و الآن می و ما هم آنجا گفتیم «بعید نیست برخی جاها از این قبیل باشد، مولا هنگام بیان عام جرئت نمی

علی ای حال، قدر متیقن آن است که خاص قرینه است بر بیان مراد جدی از عام، و عرف در این جهت بین خاص متصل و منفصل فرقی نمی و در ارتکاز ما اینگونه است کما اینکه خاص متصل قرینه است و بیانگر عام است و دلالت تصدیقه تفهیمیه را بیان می

البته ما نسبت به شیخ اطمینان نداریم که ایشان ملاک تقدیم خاص را اظهریت بداند، این بحث اگر کسی به شیخ بیان قرینیت را ذکر کند شاید ایشان مبنای قرینیت را بپذیرد.

تفصیل در تقدم خاص

اگر خاص از هر جهتی قطعی باشد تقدم آن بر ذو القرینه با تخصص است، البته ابتدا فرموده ورود، اما ورود تقریب ندارد. در این صورت دلیل حجیت عام شامل خاص نیست تخصصاً، دلیل حجیت عام وقتی است که شک درعموم داری اما الآن یقین داری که عمومی در کار نیست.

نکته: خروج تخصصی خاص از عام با مطلب دیگری خلط نشود، و آن اینکه مدلول خاص تعبدی است، بله مدلول خاص تعبدی است اما این مطلب دیگری است غیر از بحث کنونی ماست در اینکه دلیل حجیت عموم شامل امر متعبد به نیست تخصصاً. در عدم شمول هیچ تعبدی نیست، و شما بالوجدان یقین داری که مراد جدی از «اکرم العلماء» شامل علمای فاسق نمی

و اگر خاص از جهتی ظنی بود، یا از جهت سند یا دلالت یا جهت دور، اینجا تقدمش بر عام با حکومت است.

ادامه بحث را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات /مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

مناقشه یکم بر بیان حکومت: اختصاص حکومت به ادله لفظی(سید صدر و روحانی)۲

جواب: اختصاص نداشتن حکومت به الفاظ طبق تعریف نائینی (نظر تحقیق)۲

ص: ۴۵

مناقشه دوم بر بیان حکومت: شک مورد اماره، نه موضوع آن۲

جواب یکم: نادرستی موردن بودن شک برای اماره (نظر تحقیق)۳

جواب دوم: حکومت تصرف در مورد (نظر تحقیق)۳

مناقشه سوم بر بیان حکومت: مجرد ادعا (سید صدر)۳

جواب: (نظر تحقیق)۳

وجه عمل به ظهور: اصل عدم قرینه یا ظن نوعی!۴

تفصیل بین امور معاد و معاش (نائینی)۴

موضوع: تعارض/مقدمات /مقدمه یکم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

مرحوم محقق نائینی دو ادعا در مقام داشتند.

۱. خاص قرینه بر عام است و لو اینکه از عام اظهر نباشد.

۲. خاص در جایی که قطعی باشد تخصصا بر عام مقدم است و اگر از جهتی ظنی باشد حاکم است بر عام.

کلام در ادعای نخست ایشان تمام شد، و بحث رسید به بررسی ادعای دوم ایشان.

مرحوم نائینی در خاصی که از هر جهتی قطعی است فرمود تخصصا مقدم است بر عام، با صدور خاص یقین داری که حجیت اصاله الظهور در ناحیه عام منتفی است.

و اما در خاصی که از یک جهت ظنی است، فرموده اند: حاکم است بر عام، چون اصاله الظهور در ناحیه خاص به خاطر آنکه از یک جهت ظنی در کار است ادعاءً علم به قرینه است و علم ادعائی موضوع اصاله الظهور در ناحیه عام را ادعاء مرتفع می و تفصیل مرحوم شیخ اعظم قدس سره نادرست است.

و گذشت شیخ انصاری در جایی که خاص از جهتی ظنی باشد تفصیل داده است بین مبنای اصل عدم قرینه و مبنای ظن نوعی، ایشان خاص را با مبنای اصل عدم قرینه حاکم می

نکته:

ظاهر عبارت مرحوم نائینی آن است نتیجه تخصیص و حکومت یک چیز است اما سیاقت

ص: ۴۶

لسان خاص و عام با هم رابطه تخصیص دارند. لسان خاص تصرف نمی ضیق می

آنچه حـاکم است اصاله الظهور در ناحیه خاص است که حاکم است بر اصاله الظهور در ناحیه عام، نه آنکه خود خاص حاکم باشد بر عام.

مناقشه یکم بر بیان حکومت: اختصاص حکومت به ادله لفظی(سید صدر و روحانی)

مرحوم سـید محمـد بـاقر صـدر و مرحوم روحـانی:حکومت دلیلی بر دلیل دیگر مختص ادله لفظی است، و در محل کلام دلیل حجیت اصـاله الظهور در نـاحیه عـام و دلیـل حجیت اصـاله الظهور در ناحیه خاص سـیره عقلا است و سـیره بنای عملی است و حکومت در بنای عملی معنا ندارد.

نظیر این اشـکال در حکومت دلیـل حجیت خبر ثقه بر ادله حرمت عمل به گمان مطرح است، دلیل حجیت خبر ثقه سـیره عقلا است و سیره عقلا بنای عملی عقلا است و حکومت بنای عملی بر دلیل لفظی «إن الظن لایغنی من الحق شیئا» معنا ندارد.

جواب: اختصاص نداشتن حکومت به الفاظ طبق تعریف نائینی (نظر تحقیق)

حکـومت در نظر مرحوم نـائینی دو قسم است؛ ۱. حکومت شـارحیه ۲. حکومتی که مجرد تصـرف دلیـل در دلیـل دیگر است. حکومت قسم دوم نیاز به لفظ ندارد، حاکم ممکن است دلیل لبی همچون سیره باشد اما چون تصرف می در موضوع یا حکم دلیل دیگر لذا موضوع خطاب شارع یا حکم آن را می

موضوع خطـاب شارع در «ان الظن لایغنی من الحق شـیئا» ظن می دلیل است بر علم بودن خبر ثقه و این سـیره در عین حال که لفظ نیست اما با امضاء شارع ادعاء موضوع حرمت عمل به ظن را مرتفع می

در محل بحث موضوع حجیت اصاله العموم شک در عموم است، مکلف شک دارد که آیا مولا از خطاب عموم را اراده کرده است یا نه؟ در اینجا اگر خاص صادر شود ــ و بحث آن گذشت که نزد همه فقها خاص مقدم و مورد عمل است ــ سیره عقلا مفید علم ادعایی به مراد مولا است و ادعاء رافع شک است. و حاکم و محکوم هر دو غیر لفظند.

مناقشه دوم بر بیان حکومت: شک مورد اماره، نه موضوع آن

اصاله العموم طبق رأی شریف مرحوم محقق نائینی از امارات است و ایشان شک را موضوع برای آن نمی

جواب یکم: نادرستی موردن بودن شک برای اماره (نظر تحقیق)

مورد بودن شک برای اماره نادرست است، بلکه شک موضوع اماره می چه در اصاله الظهور در ناحیه عام و چه در حجیت قول مجتهد مثلاً. موضوع دلیل «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» شک است، در جایی که علم ندارید به سراغ اهل علم بروید، موضوع این دلیل مطلق باشد معنا ندارد، اهمال ممکن نیست، لامحاله مقید به شک است.

جواب دوم: حکومت تصرف در مورد (نظر تحقیق)

با غمض عین از جواب یکم و پذیرش مورد بودن شک برای اماره، باز مناقشه مردود است، حکومت فقط تصرف دلیل در موضوع دلیل دیگر نیست، حکومت عبارت است تصرف دلیل، در دلیل دیگر، چه در موضوعش چه حکمش یا موردش و در نتیجه دلیل دیگر را اسقاط کند.

مناقشه سوم بر بیان حکومت: مجرد ادعا (سید صدر)

حکومت دلیل حجیت اصاله الظهور در خاص بر دلیل حجیت اصاله الظهور در عام مجرد ادعا است.

تقریب مذکور موجب تقدم دلیل خاص نیست تا چه برسد به حکومت آن! کما اینکه موضوع اصاله الظهور در عام شک است و دلیل حجیت اصاله الظهور خاص آن را مرتفع می در خاص شک است و دلیل حجیت اصاله الظهور در عام شک را مرتفع می

جواب: (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق، مناقشه مذکور از پی نبردن به کنه بیان محقق نائینی است. مرحوم محقق نائینی ابتدا اصل تقدم دلیل خاص را مسلم دانست و در توجیه آن به بیان حکومت متمسک شد.

تعارضی بین عام و خاص نیست و عام از دایره تعارض خارج است و خاص مقدم است! و این مسلم است. فرض مسأله جایی است که تقدم خاص مسلم است حال سخن در کیفیت و ملاک تقدم است! آیا به ملاک اظهریت است که مرحوم شیخ و آخوند فرمودند یا به دیگر ملاک؟

نظر شریف مرحوم محقق نائینی آن است که در فروضی که خاص از جهتی ظنی است حاکم است بر عام، خاص ادعاء موضوع عام را منتفی می

وجه عمل به ظهور: اصل عدم قرینه یا ظن نوعی!

مرحوم شیخ اعظم بین مبنای اصل عدم قرینه و مبنای ظن نوعی تفصیل داد.

حال وجه عمل عقلا به ظهور از چه جهت است آیا از جهت عدم قرینه است یا از جهت افاده ظن نوعی است؟

تفصیل بین امور معاد و معاش (نائینی)

مرحوم محقق نائینی می

رفتار عقلا در امور مربوط به نظام تکوین فرق می نظام عبودیت.

در جایی که عقلاـ به دنبال رسیدن به واقع هستند ملاـک حجیت ظهور، اصاله عدم قرینه است. و در جایی که دنبال حجت هستند ملاک حجیت ظهور ظن نوعی است.

برای اینکه بدانند قیمت کالاـ گران است یا نه ــ که از امور واقعی است ــ به ظن نوعی اکتفا نمی نماز واجب این است یا نه، به ظن نوعی اکتفا می

مباحث را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات /مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۸

ص: ۴۹

Your browser does not support the audio tag.

انکار منشأیت اصاله عدم قرینه(آخوند)۱

تفصیل بین مقام احتجاج و مقام کشف واقع(نائینی)۱

تساوی مقام احتجاج و مقام کشف واقع در حجیت ظهور (نظر تحقیق)۲

منشأ ظهور، از اهل لسان بودن متکلم (سید یزدی)۳

مناقشه: این همانی نظر سید با ظن نوعی (نظر تحقیق)۳

تفصیل شیخ اعظم۳

نبود فرق و تفصیل بین دو مبنای مذکور (نائینی)۳

مناقشه: نامفهوم بودن میزان (نظر تحقیق)۴

موضوع: تعارض/مقدمات /مقدمه یکم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث حول تفصیل شیخ انصاری قدس سره بود. ایشان فرمودند: «خاص و مقید بنا بر اصل عدم قرینه در حجیت ظهورات حاکم است بر عام و مطلق و بنا بر ظن نوعی و بی نیازی از اصل عدم قرینه، خاص و اظهر و مقید واردند بر ظن نوعی.»

به همین مناسبت مرحوم نائینی رحمه الله وارد بحث از منشأ تفصیل شده و در صدد تبیین نظریه صواب می

اصولیون این بحث را بخش ظواهر مطرح کرده

انکار منشأیت اصاله عدم قرینه(آخوند)

ظاهر عبارت مرحوم آخوند قدس سره انکار منشأیت اصل عدم قرینه برای ارتکاز عقلا است. در نظر شریف ایشان عقلا به ظهور عام عمل می

تفصیل بین مقام احتجاج و مقام کشف واقع(نائینی)

اگر مراد عقلا از ظاهر کشف واقع باشد، به ظن نوعی اکتفا نمی

و اگر مراد ایشان از ظاهر احتجاج باشد، بدون محکم کاری و بدون اجرای اصل عدم قرینه به ظن نوعی اکتفا می گفتار کسی

را که خبر می

تساوی مقام احتجاج و مقام کشف واقع در حجیت ظهور (نظر تحقیق)

در حجیت ظهـور بین مقـام احتجـاج و مقـام کشف واقع فرقی نیست. اگر بگوییم نیازمنـد اصـل عـدم قرینه هسـتیم، در همه جا نیازمنـد این اصـل هستیم و اگر بگوییم ظن نوعی کفـایت می و تفصـیل محقق نـائینی خلاـف ارتکـاز است و برای آن برهانی نداریم.

ص: ۵۰

بله؛ در مواردی که غرض عقلاـ وصول به واقع است به صـرف ظـاهر کلام عمل نمی عـدم قرینه هم عمل نمی حتی به یقین به عدم قرینه نیز اکتفا نمی و این موردی است. در شـریعات نیز ممکن است به صورت موردی، به خاطر اهمیت مورد به ظهورات عمل نشود و عقلا به دنبال نص باشند.

کـار و شـأن مجتهـد تحصـیل حجت بر اعمـال خود و مکلفین است و شـأن او تحصـیل رضای خـدا و تحصـیل واقع نیست، بلی تحصیل رضا و واقع بهتر است کمال است اما آن مطلب دیگری است.

منبه: منشأ عمل عقلا به ظاهر کلام مولا آن است که ایشان به ظواهر عمل می

فهم عقلاـ از «اکرم العلمـاء» آن است که همه علمـا را بایـد اکرام کرد. و اگر کسـی بپرسـد «چرا همه؟» پاسـخ می دهنـد «اکرم العلماء» ظاهرش یعنی همه است. و اگر کسی بپرسد «شاید علماء فاسق مرادش نباشد؟» جواب می

عقلا عمل به ظواهر میکنند چون ظاهر و کاشف از مدلول است، چون مدلول به واسطه این ظاهر کشف می

این سیره عقلا در جایی است که مولا مخصص منفصل نمی

منشأ ظهور، از اهل لسان بودن متکلم (سید یزدی)

نظر شریف سید یزدی در تعلیقه بر رسائل آن است که منشأ عمل عقلا به ظهورات نه اصل عدم قرینه است و نه ظن نوعی بلکه چیز سومی است، ظاهر سخن متکلم که اهل لسان است ــ غالباً ــ آن است که او هم مثل اهل لسان سخن می گوید و به روش ایشان حرف می

مناقشه: این همانی نظر سید با ظن نوعی (نظر تحقیق)

رای سـید یزدی در نظر تحقیق همـان رأی آخونـد قـدس سـره می باشـد. و مراد مرحوم شـیخ انصـاری از «ظن نوعی» نیز همان است. نمی

بحث از منشأ حجیت ظهور همین است که آیا عقلا اصل عقلایی عـدم قرینه جاری می راز اینکه عقلا به ظور عمل می کننـد. همه تعابیر از یک مطلب حاکی هستند.

به بحث از وجه حجیت ظهور در تعارض به همین مقدار اکتفا می

تفصیل شیخ اعظم

مختار مرحوم شیخ آن شد که اگر ملاک عمل عقلا به ظهور اصل عدم قرینه باشد خاص حاکم است چون خاص علم ادعایی به قرینه است، مولاـ ما را عالم به قرینه قرار داده است و موضوع اصل عـدم قرینه ادعاء منتفی است. و اگر ملاک عمل به ظهور ظن نوعی باشد خاص وارد بر عام است. ظن نوعی به عام با آمدن خاص وجدانا منتفی می

نبود فرق و تفصیل بین دو مبنای مذکور (نائینی)

مرحوم محقق نائینی در هر دو مبنا قائل به حکومت خاص هستند و ورود را ناتمام می در فرق بین حکومت و ورود.

فرق حکومت و ورود

حکومت و وورد بـا آنکه در هر دو موضوع دلیـل دیگر منتفی است امـا فرقشان در این است که انتفای موضوع دلیل مورود در ورود به نفس تعبـد به وارد است. و لو متعبـدٌبه ثـابت نشود، به خلاـف حکومت که موضوع دلیـل محکوم با ثبوت متعبـدٌبه در حاکم منتفی می

مثـال: ادله امـارات واردنـد بر اصول عقلیه. قبـح عقـاب بلاـ بیـان یا تخییر عقلی مورود ادله امارات هسـتند، موضوع قبـح عقاب بلابیـان بـا نفس تعبـد به امـارات و حجت قرار دادن آنهـا مرتفع است وجـدانا؛ از آنجـایی که دلیل حجیت اماره قطعی است با آمدن دلیل حجیت و مصحح عقوبت اصل وجدانا منتفی است کار به مفاد اماره نداریم اماره ثابت باشد یا نباشد.

به خلاف «لاربا بین الوالد و الولد» با «حرم الربا» و به خلاف ادله امارات با اصول شرعیه؛ موضوع ادله اصول عملیه شرعیه شک وجدانی است و مفاد ادله حجیت خبر واحد جعل علمیت است و به صرف علم قرار دادن خبر واحد، موضوع «من کان علی یقین فشک» منتفی نیست. شک وقتی منتفی است که متعبدٌبه ثابت شود. باید ابتدا خبر واحد از وجوب نماز جمعه خبر دهد، تا شک در وجوب و موضوع «من کان علی یقین فشک» و «رفع مالایعلمون» منتفی گردد.

تطبیق این میزان در مقام:

موضوع دلیل محکوم (دلیل عام) با نفس تعبد منتفی نیست. اصاله العموم می علما فاسق وجوب اکرام دارند یا نه! بدان علمای فاسق هم وجوب اکرام دارند، عموم «اکرم العلما» حجت است.

و به مجرد جعل حجیت برای سند «لاـتکرم فساق العلماء» موضوع عام منتفی نیست. کما اینکه به مجرد جعل حجیت برای ظهورش هم موضوع عام منتفی نیست. باید مولاـ مرا عالم به مؤدای خاص قرار دهد تا موضوع عام منتفی شود. کما اینکه در جایی که سند خاص قطعی است اما ظهورش ظنی، به مجرد حجیت ظواهر موضوع عام منتفی نیست، موضوع عام زمانی منتفی است که مرا عالم به مؤدای «عدم وجوب اکرام علمای فاسق» قرار دهد.

اگر سند خاص ناتمام بود اما دلالت نص بود حکومت درست نیست همچنین در صورتی که سند قطعی بود اما دلالت خاص اجمال داشت.

حاصل: موضوع عام به مجرد تعبد به خاص منتفی نیست، باید متعبدٌبه ثابت شود همچنین تعبد به سند و تعبد به دلالت هم تمام باشد.

مناقشه: نامفهوم بودن میزان (نظر تحقیق)

میز حکومت و ورود با این بیان که در در حکومت موضوع محکوم با متعبدٌبه منتفی می دو معنا دارد. معنای صحیح و معنای نامفهوم.

ص: ۵۳

معنای یکم: معنای صحیح

منشأ ورود تعبد است و منشأ حکومت متعبدٌبه. اینکه می ت که متعبدٌبه لازم نیست، متعبدٌبه باید ثابت باشد اما منشأ ورود تعبد است نه متعبدٌبه. در حکومت نیز باید هم تعبد و هم متعبدٌبه ثابت باشد اما منشأ حکومت متعبدٌبه است.

سیاقت و مضمون «لاربا بین الوالد و الولد» منشأ شده است که متعبدٌبه به گونه تصرف باشد، اگر سیاقت اینگونه بود «حرم الربا الا بین الوالد و الولد» تخصیص می متعبدٌبه به هر کیفیتی باشد منشأ ورود نیست، منشأ در ورود اصل تعبد است، اینکه ما را تعبد کرد به حجیت همین مصحح عقوبت است، حال حجیت هر چه می

اگر مراد از میزان فرق بین حکومت و ورود این بیان باشد بیان خوبی است و صحیح است.

معنای دوم: معنای نامفهوم

میزان بین حکومت و ورود به این بیان که میزان ورود تعبد است و نیاز به صدور متعبدٌبه نداریم. این معنا نادرست است. بلکه در ورود نیز به متعبدٌبه نیاز داریم.

حال آیا بامعنای صحیح تفصیل شیخ درست است یا نادرست؟ کلام تتمه دارد إن شاء الله فردا.

تعارض/مقدمات /مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

میز حکومت و ورود در بیان محقق نائینی۱

مناقشه: تطویل بلا طائل (آقا ضیاء)۳

توفیق عرفی، وجه تقدم خاص (سید صدر)۵

عمده کار در باب، تحلیل ارتکاز۵

موضوع: تعارض/مقدمات /مقدمه یکم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

کلام تفصیل شیخ اعظم انصاری بود، ایشان فرمود: «خاص در جایی که از هر جهتی قطعی است وارد است بر عام و در جایی که ظنی است اگر مبنای ما در حجیت ظهور اصل عدم قرینه باشد خاص حاکم است و اگر مبنای ما ظن نوعی باشد خاص وارد است».

مقسم شیخ اعظم انصاری در تفصیل بین مبنای حجیت ظهور جایی است خاص از جهتی ظنی است، به خاطر قرینه

مرحوم محقق نائینی در فوائد تفصیل شیخ اعظم انصاری را مختص جایی می

ما هر قدر تأمل کردیم نتوانستیم کلام نائینی را بفهمیم.

در اجود التقریرات که دوره اخیر اصول ایشان است به طور مطلق فرموده است «در اصول لفظیه مجالی برای ورود نیست، تقدم خاص بر عام و مقید بر مطلق به نحو حکومت است» و در مقام تبیین و تحلیل بیان غامضی دارند که نسبت به فوائد از اشکال سالم

میز حکومت و ورود در بیان محقق نائینی

در ورود موضوع دلیل مورود به مجرد ثبوت تعبد منتفی می موضوع محکوم با ثبوت متعبدٌبه منتفی می

مثال روشن و واضح حکومت و ورود عبارتند از ادله اعتبار امارات نسبت به اصول عملیه عقلیه و اصول عملیه شرعیه.

موضوع قبح عقاب بلابیان «نبود مصحح عقوبت» است، عقاب هر جا مبرر و مجوزی نداشته باشد قبیح است چه مصحح عقلی و چه مصحح شرعی، وقتی یقین پیدا کردیم شارع ما را متعبد به اماره کرده، موضوع قبح عقاب بلابیان مرتفع است وجدانا؛ یقین به حجیت یقین به مصحح عقوبت است.

موضوع اصول عملیه شرعیه شک در واقع است «من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه»، با یقین به اینکه شارع اماره را حجت قرار داده است موضوع اصل از بین نمی . همانا موضوع اصل عملی مرتفع می . وقتی مولا گفت تو با اماره عالم به واقع هست، این سخن حاکم است بر «من کان علی یقین فشک».

در باب ورود ثبوت تعبد رافع است و در باب حکومت ثبوت تعبد رافع نیست، تعبد به رافع رافع است.

تطبیق میز در محل کلام

مرحوم محقق نائینی: وقتی عامی داریم و خاصی؛ و ظهور هر کدام دلیل حجیت دارند. دلیل حجیت خاص حاکم است بر دلیل حجیت عام و مجالی برای ورود نیست.

اگر موضوع دلیل حجیت عام عبارت باشد از دو جزء «ظهور در عموم» و «نبود حجتی برخلاف آن» در این صورت ورود درست است. به نفس تعبد و دلیل حجیت خاص، یقین به حجت بر خلاف پیدا می کنیم، این یقین آن «نبود حجت بر خلاف» را از بین می

اگر موضوعِ دلیل حجیت عام عبارت باشد از «ظهور عام» و «نبودِ واقعیِ قرینه بر خلاف» در این صورت به نفس دلیل حجیت خاص، به وجود خاص علم نداریم، علم به حجت داریم اما شاید سند آن ناتمام باشد، شاید دلالت آن غلط و ناتمام باشد.

بلی اگر مفاد ادله حجیت خاص تعبد به علم باشد، وجود خاص (متعبدٌبه) رافع موضوع دلیل حجیت عام است.

پس در جایی که موضوع دلیل حجیت عام این است که «ظهور باشد» و «قرینه بر خلاف نباشد» و من به جهت ظنی بودن سند یا دلالت خاص شک در قرینه دارم و مفاد دلیل حجیت خاص هم تعبد به وجود خاص است در این صورت خاص حاکم است بر عام.

و از آنجایی که دلیل حجیت عام سیره عقلا است و سیره عقلا مقید به قیدی نیست، پس موضوع دلیل حجیت عام مرکب از «ظهور عام» و «نبود حجت بر خلاف» نمی

طبق نظر ما موضوع دلیل حجیت عام عبارت است از «ظهور عموم» و «شک در وجود قرینه»، و با وجود خاص موضوع عام منتفی می

اشکال نکن که شک قید است، که همانا شک مورد عمل است. عقلاـ عام را در موردی حجت می در جایی که یقین به تخصیص دارند به عام عمل نمی

با این میزان فرقی نیست که حجیت اصاله العموم ظن نوعی باشد یا اصل عدم قرینه.

همین بیان را مرحوم خویی در مصباح الأصول ادامه داده است.

مرحوم محقق خویی بر بیان ایشان تحلیل و لمّ مطلب افزوده «لمّ اینکه چرا در بعضی از جاها موضوع به مجرد تعبد مرتفع می

مرحوم محقق خویی: «وجه آن اختلاف موضوع ، «نبود مصحح عقاب» موضوع قبح عقاب بلابیان است، این موضوع موضوعی است که با علم به حجت مرتفع است، به خلاف موضوع در اصول عملیه شرعیه «شک در واقع» موضوع اصول عملیه شرعیه است و این موضوع به صرف تعبد مرتفع نیست».

مرحوم نائینی هم همین کار را کرد، و فرمود اگر موضوع عام آن باشد خاص وارد است و اگر این باشد خاص حاکم است.

و لمّ اینکه رافع در ورود وجدانی است به خاطر آن است که رافع وجدانی است و لم اینکهم در حکومت رافع وجدانی است به آن جهت است که مؤدی وجدانی نیست، ظنی و تعبدی است.

فرق ورود با تخصص آن است که با این که هر دو علم هستند اما تخصص علم به تکون است و ورود علم به تعبد. اما حکومت علم نیست بلکه تعبداً علم است.

مناقشه: تطویل بلا طائل (آقا ضیاء)

محقق عراقی: «کلامی را که محقق نائیئی در تبین موضوع فرمود و فرق بین اینکه موضوع عام چه باشد کلامی درست است اما بقیه سخنان ایشان تطویل بلاطائل است».

ص: ۵۷

ایشـان در نهـایه الافکار: «موضوع ادله حجیت ظهور عام نه تنها مقیـد به «نبود حجت بر خلاف» و «نبود قرینه بر خلاف» نیسـت بلکه مقیـد به «شـک در خلاـف عموم» هم نیست. دلیـل حجیت عـام سـیره عقلا است و سـیره عقلا بنای عملی است و در بنای عملی تقیدی نیست».

البته مرحوم محقق عراقی تقدم خاص را قبول دارد و حکومت را هم قبول دارد اما به بیان تزاحم مقتضـیات و اهم بودن مقتضی اظهر. ایشـان عـام و خـاص را وارد بـاب تزاحم نموده است، اما نه تزاحم باب امتثال و نه تزاحم باب ملاکات، و نه تزاحمی نزد مرحوم آخوند است. همانا تزاحم نزد مرحوم آخوند و محقق عراقی عرض عریضی دارد.

تزاحم عام و خاص، تزاحم امور ذهنیه است. شـنیده شدن «اکرم العلماء» نزد عرف مقتضی آن است که مراد مولا عموم وجوب اکرام علما است و شنیده شدن «لاتکرم فساق العلماء» مقتضی آن است که مراد مولا فقط وجوب کرام علمای عدول است. این دو مقتضی با هم در افاده مراد مولا به ذهن مخاطب تزاحم دارند و نمی و اقوی می یابند لذا به آن اجازه می

وجه تقـدم خـاص بر عـام اقوائیت و اظهر بودن خاص است، و از آنجایی که در دلیل عام هیـچ تقیـدی در کار نیست لـذا هیچ سخنی از حکومت و ورود نیست.

در خـاص نیـازی به ادله حجیت نیست چون خـاص به خاطر اظهر بودن مقـدم است. این بیان در جایی است که خاص سـندا و دلاله قطعی باشد.

و اگر سـند یا دلاله خاص ظنی باشد، خاص مشکوک است و احتمال دارد کذب باشد، مانند تزاحم ملاکات و مشکوک بودن اهم بودن یـک مقتضـی، در جـایی که دو نفر در حـال غرق شـدن هسـتند اگر یکی پیامبر باشـد بایـد آن را نجات داد، اما اگر محتمل آن است که پیامبر باشد، اینجا مؤمن دیگر را که مهم است باید نجات داد.(۱)

۱- (۱) نهایه الأفکار، ج ۴قسم ۲، ص: ۱۴۶.

و در این صورت که سند یا دلاله خاص ظنی شد، به ادله حجیت تمسک جسته و خاص مشکوک السند با ورود مقدم می

اما ورود نه به بیان نائینی، نائینی سیره عملی عقلا را مقید و معلق می در حالی که باب تزاحم باب جولان عقل است و ادراک عقل تعلیق بردار هست. عقل می محرز نبود مهم را امتثال نما در صورتی خود مولا و صاحب مسأله نگوید تعبد کردم تو را به اهم».

با تعبد به اهم، عقل می و اقوی است یا اهمی که خودت احراز کنی یا اهمی که مولا بگوید، اگر صاحب مسأله گفت خاص وجود دارد اینجا هم مصداق اقوی الحجین است تعبدا». اقوائیت گاهی بالوجدان است و گاهی با تعبد.

نظریه محقق عراقی نظریه سوم در باب است. تقدم خاص بر عام نه از باب ورود و نه از باب حکومت بلکه از باب اقوائیت مقتضی.

توفیق عرفی، وجه تقدم خاص (سید صدر)

مرحوم سید محمد باقر صدر هم به گونه ایشان می "خاص با توفیق عرفی مقدم بر عام است و دلیل حجیتش را با ورود، ادله حجیت ظهور عام مقید است به «نبود حجت بر خلاف".

عمده کار در باب، تحلیل ارتکاز

باب تقدم خاص بر عام، چون دلیل لفظی ندارد لذا هر محققی به گونه سخن گفته است. این باب باب تحلیل ارتکاز است، و مسأله بند به این است که باید دید آیا دلیل حجیت عام مقید است به «نبود حجت بر خلاف» تا نتیجه وورد باشد یا مقید است به «شک» و «نبود قرینه» تا نتیجه حکومت باشد؟

تا اینجا چهار نظریه در باب تقدم خاص بر عام گذشت.

ص: ۵۹

۱. ورود

۲. حکومت

۳. اقوائیت مقتضی

۴. توفیق عرفی

تعارض/مقدمات /مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات /مقدمه یکم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ظهوراتی همچون عام و خاص، مطلق و مقید و اظهر و ظاهر بود. مبنانی در وجه تقدم خاص در جایی که خاص ظنی بود به تفصیل گذشت و اجمال آن این است.

مرحوم شیخ: تفصیل بین مبنای اصل عدم قرینه و ظن نوعی، خاص و مقید و اظهر بنابر اصل عدم قرینه حاکم است بر عام و مطلق و ظاهر و احتمال وارد بودن هم هست، و بنابر ظن نوعی فقط واردند.

نائینی و به تبع آن مرحوم خویی: مطلقا حکومت.

آقا ضیاء: عام و خاص از باب تزاحم دو مقتضی است و اقوی الحجتین مقدم است.

در آغاز کار بایـد اطراف تعارض ـــ و لو تعارض بـدوی ـــ عام و خاص، مطلق و مقیـد و اظهر و ظاهر را پیـدا کرد، سپس دید تحلیل ارتکاز تقدم خاص و مقید و اظهر چیست؟

لذا بحث در دو مرحله است. مرحله نخست: شناخت اطراف تعارض و مرحله دوم: تحلیل ارتکاز.

مرحله نخست: شناخت اطراف تعارض

اطراف تعارض در عام و خاص مثلاً ـــ از باب اختصار پس از این فقط از خاص و عام نام می

ص: ۶۰

در هر کدام از عام و خاص یک سند داریم و یک دلالت.

ادله سند خود به خود و فی حد نفسه با هم تعارض ندارند، دلیل عام می قال الصادق علیه السلام العامَّ. و قال علیه السلام الخاصَّ. علم به کذب یکی نداریم، احتمال صدق هر دو هست، احتمال دارد مرادش از عام خاص باشد.

در ناحیه دلالت [تصدیقه تفهیمیه] هم همچنین تعارضی نیست، احتمال صدق هر دو هست، امام علیه السلام هم وجوب اکرام همه علما را فهماند و هم وجوب اکرام علماء عادل را.

دلیل سند در یکی با دلالت استعمالی در دیگری هم با هم تعارض ندارند، دلیل سند عام می

در عکس صورت پیشین نیز تعارضی نیست. دلیل سند خاص می

همانا تنافی و تعارض در موضع چهارم، دلالت [تصدیقیه جدیه] اصاله التطابق در عام می مراد مولا وجوب اکرام همه علما است» اصاله التطابق در خاص می اصاله الظهورها با هم تنافی دارند اصاله الظهور کاشف از مراد جدی است، اصاله التطابق

و اینکه آیا تنافی به سند سرایت می

مرحله دوم: تحلیل ارتکاز

عقلاـ با ارتکاز خود این تنافی را حل کرده و خاص را مقدم می ند، حال باید دید تحلیل ارتکاز و سیره چیست؟ و آیا می همچون حکومت و ورود ارجاع داد؟

آیا در سیره عقلا و عرف تعبدی در کار است که خاص را مقدم بر عام می

مرحوم شیخ و مرحوم نائینی می با تعبد حل می تفصیل داده و حکومت و ورود را وجه تقدم می

نظر تحقیق: تقید و تعبد در سیره عقلا وجود ندارد، نه در ناحیه عام و نه در ناحیه خاص.

در نـاحیه عـام، ارتکاز عقلا حجیت اصاله الظهور را مقیـد نمی ، اینگونه نیست که اصل بر این باشـد که مراد اسـتعمالی با مراد جدی تطابق دارد مگر آنکه حجت بر خلاف وجود داشته باشد ــ طبق بیان ورود ــ یا اینکه اصل تطابق مراد جدی و استعمالی باشد اگر شک در مراد داری ــ طبق بیان حکومت ــ .

در نـاحیه خـاص هم عقلاـ تعبـد و بنـایی ندارنـد. تعبـد و ادعـای اینکه «خـاص علم است» و با این ادعا شک در موضوع اصاله الظهور عام منتفی گردد.

در نظر تحقیق تقید در ناحیه عام و تعبد در ناحیه خاص خلاف ارتکاز است.

آنچه در ارتکـاز عملی عقلا است عبارت است از اینکه عمل به عام وقتی که عام صادر شود و خاص نباشـد، و اگر خاص آمد به خـاص عمل می ارتکاز عقلا مجرد عمل است و در ذهنشان این تقیـد در ارتکاز عقلا این نیست که عام حجت است اگر تو شک داشته باشی، یا وقتی قرینه بر خلاف نباشد.

در ارتکاز عقلا اقوائیت هم وجود ندارد، مردم عام را بدون خاص شنیدند به عام عمل ظهور را اندازه گیری نمی قضیه اقوائیت خلاف ارتکاز است. مورد عمل به ذوالقرینه زمانی است که قرینه نباشد.

در نظر تحقیق سـخن مرحوم نـائینی مبنی بر قرینه بودن خـاص و بیـان بودن آن نزد عرف سـخن درستی است، وقی خاص آمد عرف و عقلا آن را بیان می لبه باشد، چون خاص قرینه است بر عام نه بر عکس لذا همیشه خاص را مقدم می

اگر بخواهییم از اصـطلاح این تحلیـل ارتکـاز و این تحلیل تقـدم بگـذاریم، نام آن تخصـص است. ارتکاز عقلا بر عمل بر عام است اگر قرینه و بیان نباشـد، اگر بیان ایجاد شد، مورد عمل به عام تکوینا از بین می است در جایی که خاص نباشد» این تعبیر و انتزاع مـاست و الاـ عمـل عرف و عقلاـ مثـل تقییـد شـرعی «اعتق رقبه مؤمنه» قیـد نـدارد، مـا بـا این تعبیر از منطقه عمل عقلا حکایت می

خاص موضوع عام را وجدانا زائل می و این تخصص است نه ورود، بله ممکن است گاهی مفاد خاص تعبد باشد اما گاهی هم اخبار و ارشاد است. از بین رفتن موضوع عام با یک امر تکوینی است، فرض کنید مولا کاری که کرد که زید عالم، [فراموش کرد] جاهل شد، اینجا زید از «اکرم العلماء» خارج شد اما با کار تکوینی مولا، در خاص هم شارع با کار تکوینی

به نظر ما توجیه مراد شیخ اعظم انصاری قدس سره از احتمال ورود بنابر اصل عدم قرینه و ورود بنابر ظن نوعی همان تخصص است، نه ورود اصطلاحی مقابل حکومت. یعنی با آمدن خاص تکوینا قرینه در خارج محقق می با حصول ظن نوعی بر خلاف، تکوینا ظن نوعی بر عام محقق نیست. مراد شیخ آن نیست که موضوع حجیت عام مقید باشد به اصل عدم قرینه یا ظن نوعی بر وفاق. حکومت طبق مبنای شیخ نیاز به تعبد دارد در حالی که عقلا در ناحیه خاص ادعا ندارند که خاص «علم» است و موضوع عام را که شک است را زائل می و اینکه فرموده «فتأمل» نائینی می لکن در نظر تحقیق اشاره به دقت مطلب است، تأمل نما که جای تأمل دارد. ذهنیت و ارتکاز شیخ قدس سره درست بوده است.

خاص «علم» ادعایی باشد از ذهن ما دور است، لذا سخن نائینی که فرمود «اصاله الظهور در ناحیه خاص حاکم است جون خاص علم ادعایی است» از ذهن ما دور است.

ادعای ورود از مرحوم سید محمد باقر صدر هم که فرمود «اصاله الظهور در خاص وارد است» نیاز به تعبد دارد، چون قوام ورود به ارتفاع تعبدی است، و با ادعای ما موضوع عام با تعبد مرتفع نشده است، آنچه هست عمل عرف است و عرف طبق خاص عمل می

ص: ۶۳

حکومت دور از ذهن است و ورود نیاز به تعبد دارد، اقوائیت هم خلاف ارتکاز است.

آنچه هست اینجا عبارت است دو عمل، و این دو عمل دو موضوع دارد ۱) عام بلامخصص ۲) آمدن مخصص، و این دو موضوع هر کدام اثر خودش را دارد. مانند، علما و وجوب اکرام ایشان، جهال و عدم وجوب ایشان.

نکته

مردم کوچه و بازار هنگام آمدن خاص به خاص عمل می هم می پشیمان شد و گفت فقط علمای عادل را دعوت کن.

عمل به خاص در مواردی که مولاـ حکیم است از باب پشیمانی نیست، از باب بیان مراد عام است، در شریعت نیز که مولا مولای حکیمی است، درست نیست که خاص نسخ بسیار نادر و اندک است، خاص برای بیان مراد از عام است و مقید برای بیان مراد از مطلق.

سه نظریه در موارد جمع عرفی

حاصل انظار در وجود یا نفی تنافی در موارد جمع عرفی، سه نظر شد.

۱. تنافی مدلول

مرحوم آخوند: در موارد جمع عرفی، تنافی در مدلول است، اما در دلالت ، وقتی عرف دلالت

۲. تنافی مدلول (سید صدر)

مرحوم سید محمد باقر صدر: هم دلالت

۳. تلائم مدلول

تطبیق نظریه سوم در موارد جمع عرفی

بیان مرحوم محقق خویی را مورد بحث تفصیلی قرار داده و در موارد جمع عرفی نظریه ایشان را تطبیق می

تلائم مدلول حکومت

در تنافی هشت وحدت شرط است، و یکی از آنها وحدت موضوع است، موضوع حاکم و محکوم اتحاد ندارند.

مدلول محکوم قضیه تعلیقیه است، محمول را مترتب کرده بر فرض وجود موضوع. قضیه تعلیقه قضیه حقیقیه است و با وجود بالفعل موضوع کار ندارد، با اینکه زید عالم است یا جاهل کار ندارد. «اکرم العلماء» یعنی اگر عالمی وجود داشت او را اکرام کن، تعلیق جزاء بر فرض وجود موضوع.

مدلول حاکم قضیه فرض وجود موضوع است یا قضیه نبود آن. «المتقی عالم» «الفاسق لیس بعالم». محکوم می موضوع ربا در اینجا وجود ندارد.

موضوعِ قضیه شرطیه «اگر موضوع محقق باشد» با موضوع قضیه حملیه «موضوع محقق است» «موضوع محقق نیست» تنافی ندارند لذا حاکم و محکوم هیچ تنافی با یکدیگر ندارند.

مناقشه: تنافی در حکومت در عقد الحمل (صدر)

آنچه از بیان تلائم بین مدلول

اطلاق دلیل «اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا وجوهکم ...» می

مدلول «وجوب وضوی حرجی» با مدلول «عدم وجوب وضوی حرجی» تنافی دارند.

جواب: تلائم بین اثبات حقیقی و نفی ادعایی (نظر تحقیق)

ظاهر عبارت مرحوم محقق خویی قاصر است، لکن مراد ایشان خالی از مناقشه است. عبارت را در تصرف در عقد الحمل تغییر می

وقتی متکلم می

دلیل وجوب وضو می وجوب وضوی حرجی را که با لفظ وجوب حقیقی گفتم، الآن ادعاء می ».

به نظر ما ذهن مرحوم خویی درست عمل کرده است، تعبیر ایشان ناقص است، گاهی حاکم قضیه حقیقیه نیست و قضیه خارجیه است مثل «اکرم هؤلاء الطلاب» و «الفاسق لیس من الطلاب» و تنافی بین حاکم و محکوم نیست. تعبیر صحیح و جامع آن است که بگوییم تنافی بین واقعیت و ادعا وجود ندارد.

جلسه بعد بحث می آیا بین ظاهر و اظهر تنافی هست یا نه؟

تعارض/مقدمات /مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۷/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

تقیه و غیر تقیه از موارد جمع عرفی۱

مناقشه: دخول موارد جمع عرفی در تعریف۲

جواب: تنافی در مراد استعمالی، فهم عرفی(نظر تحقیق)۳

تنافی مدلولها و تنافی دلالتها (سید صدر)۳

مناقشه: تکلف بودن ادعای تنافی مجعولین(نظر تحقیق)۴

خروج یا دخول موارد تزاحم۵

ص: ۶۵

موضوع: تعارض/مقدمات /مقدمه یکم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که آیا در موارد جمع عرفی دلالت و مرحوم خویی در مصباح الاصول فرمود: «در موارد جمع عرفی نه مدلول

تقیه و غیر تقیه از موارد جمع عرفی

کلمه

یکی از موارد جمع عرفی عبارت است دلیل تقیه . و این مورد را باید به حاکم و محکوم، خاص و عام، مطلق و مقید و اظهر و ظاهر اضافه کرد. مرحوم آخوند این مورد را ذکر نکرده است اما روشن است که از موارد جمع عرفی است.

دلیل تقیه

نکته:

این مورد از موارد جمع عرفی با مورد تعارض زیر اشتباه نشود.

جایی که دو دلیل با هم تعارض دارند و اصاله الجد در هر دو جاری است، و با مرحج بودن مخالفت عامه یکی را ترجیح می .

عرف در موارد جمع عرفی ــ که گفتیم یکی از آنها هم تقیه ای است ــ جمع دلالی می ، عرف به حکم اینکه یکی قرینه بر دیگری است در دیگری تصرف می به تعبیر دیگر عرف یکی را بر دیگری ترجیح می

اما عقلا در موارد تعارض به حکم اخبار علاجیه خبر مخالف عامه را ترجیح می دهند.

پرسش: آیا تقیه

پاسخ: قطع به لاحجت بودن نداریم، اگر خبر معارض نداشت فی حد نفسه حجت بود و آن را اخذ می مجموع قرائن برای ما

مظنه آن را می که این دلیـل لاحجت است و تقیه . این مورد از موارد اشـتباه حجت به لاحجت است، و قرائن ظنی باعث شـده است که به این گونه باشد که یکی را بر تقیه .

مناقشه: دخول موارد جمع عرفی در تعریف

ص: ۶۶

در گذشته بیان شد که اساس تعارض، تعارض بین اصاله التطابق مرادی جدی «وجوب اکرام همه علما» با مراد جدی «عدم وجوب علمای فاسق» تعارض دارند. و الا مراد تفهیمی ــ سیاقت دلیلین با هم تعارض ندارند، چون مخصص منفصل ظهور استعمالی عام را از بین نمی تنافی و تعارض مربوط به اصاله الجد است، ملاک داشتن اکرام همه علما با ملاک داشتن عدم اکرام علمای فاسق قابل جمع نیستند. محبوبیت اکرام همه علما و محبوبیت نداشتن اکرام علمای فاسق قابل جمع نیستند.

و گذشت که در موارد جمع عرفی مراد یا به این جهت که اصاله الظهور عام با اصاله الظهور خاص، تکوینا منتفی است که نظر تحقیق شد، یا تعبدا منتفی است و تعبد هم به دو بیان یا با بیان ورود که مختار سید محمد باقر صدر بود یا با بیان حکومت مرحوم نائینی و خویی بود.

حال جای این پرسش باقی است که اگر اساس تعارض، تنافی اصاله الجدها است و اگر در موارد جمع عرفی تعارضی بین اصاله الجدها نیست. پس چگونه تعریف مرحوم شیخ و مرحوم آخوند از تعارض را پذیرفتید در حالی تعارض را به ناحیه تنافی خطابین و دلیلین برده است و در حالی که موارد جمع عرفی داخل تعریف ایشان است؟ تعارض با تعریف مرحوم شیخ عبارت است از «تنافی الدلیلن و تمانعهما باعتبار مدلولهما» و با تعریف مرحوم آخوند عبارت است از «تنافی الدلیلین او الأدله بحسب الدلاله و مقام الإثبات».

جواب: تنافی در مراد استعمالی، فهم عرفی(نظر تحقیق)

تعریف درست است و این مطلب هم درست است که اساس تعارض مربوط است به تنافی اصاله الجدها، اما از آن جایی که عرف در ارتکاز خود تفکیکی بین مراد استعمالی و مراد جدی نمی

عرف «اکرم العلما» را دال بر وجوب اکرام همه علما جداً می تفکیک مراد جدی از مراد استعمالی عرفی نیست.

به مرحوم نائینی نائئینی نسبت داده مین مطلب بوده که عرف بین این دو تفکیک نمی

اساس تعارض را تنافی اصاله الظهور قرار دادن و خارج کردن موارد جمع عرفی از تعارض، با پـذیرش تعریف آخونـد سازگار است، ما تعریف ایشان را توضیح داده و توجیه می افیین یعنی متنافیین در مراد جدی.

مرحوم آخونـد فرمودند: «در تعریف ما با قید «دلالت» موارد جمع عرفی خارج شد». اما باید گفت موارد جمع عرفی از تعریف شیخ نیز خارجند همانطور که دلالت

تنافی مدلول

مرحوم محقق صدر می تنافی دارند و هم مدلول ».

تعارض در نظر شریف محقق صدر شامل موارد جمع عرفی است. و باید موضوع تعارض را به گونه

تعریف آقـا ضـیاء از تعـارض عبارت است از «تنافی مـدلولین» و آن را شامل بر موارد جمع عرفی قرار داده مگر ورود. اما طبق تعریف جدید محقق صدر تعارض عبارت است از «تنافی مجعولین، نه جعلین».

تنـافی مجعولین در تمـامی موارد جمع عرفی و ورود وجود دارد، بلی جعل ها تنافی ندارنـد، خطاب متکفل جعل هسـتند با هم تنـافی ندارنـد. در موارد ورود مولاـ برائت را هنگـام عـدم الحجه جعـل می و وقتی که فرمود «خبر الثقه حجه» مفـاد خبر ثقه را حجت قرار داده است. و بـا قیام خبر ثقه شـما وجـدانا حجت دار هستی و با وصول حجت، جعل برائت منتفی است. اما مجعول تنافی دارند، احکام بالفعل با هم تنافی دارند، حجیت بالفعل خبر ثقه با برائت بالفعل تنافی دارند.

مناقشه: تکلف بودن ادعای تنافی مجعولین(نظر تحقیق)

ص: ۶۸

ادعـای اینکه مجعول هـا تنـافی دارنـد تکلف است و پر زحمت و پر مؤونه. ایشان می اما با آن که مجعول تابع جعل است ادعا دارنـد که مجعول مجعول متقوم به جعـل است وقتی در خارج حجت نبود، رفع فعلی است چون موضوعش فعلی است، و وقتی حجت بود، موضوع رفع فعلی نیست لذا رفع جعل نشده و مجعول نیست.

نکته در وارد و مورود

مرحوم محقق صدر ورود را دو قسم کرده است.

۱. ورود به معنای عام که شامل تخصص است.

ما ادعا کردیم ورود به معنای عام همان ورود در کلام شیخ است، شاهد ادعای ما آن است که مرحوم شیخ در نسبت بین قبح عقاب بلابیان و دفع ضرر محتمل می

همچنین ما ادعا کردیم، تقدم خاص بر عام از جهت تخصص است، با آمدن خاص موضوع عمل به عام تکوینا مرتفع است.

۲. ورود به معنای خاص در مقابل تخصص و مغایر با حکومت.

ماننـد تعبـد به حجیت خبر ثقه که موضوع قبـح عقاب بلابیان را یقینا مرتفع می ، ارتفاع «لامصـحح» وجـدانی است اما با ثبوت تعبد به حجیت خبر ثقه.

ایشان پس از آنکه ورود را دو قسم کرده نکته

نکته:

گـاهی ورود از دو طرف است. ماننـد وجوب وفـای به نـذر و وجوب حـج برای مسـتطیعی که نـذر کرده است امسـال عرفه در کربلا باشم.

مستطیع کسی است که از لحاظ مالی، بدنی و شرعی استطاعت داشته باشد، و استطاعت شرعی یعنی: حج واجبِ مزاحم نداشته باشد. کسی که نذر کرده است که امسال عرفه در کربلا باشم استطاعت شرعی ندارد. دلیل وجوب وفای نذر مزاحم است.

نذر صـحیح نذری است که متعلق آن در زمان عمل راحج باشد، و دلیل وجوب حج متعلق را از راحجیت می نذری که مزاحم دارد رجحان ندارد.

اینجـا ورود از دو طرف است. این دلیل با وجودش رافع موضوع دیگری است و دیگری با وجودش رافع موضوع این است. در اینجا جمع عرفی وجود ندارد، مرجح هم ندارند لذا دلیلین تعارض می کنند.

اینکه گفته شد ورود خارج از تعارض است، آن ورود قسم اول ورود از یک طرف است. نه ورود قسم دوم ورود از طرفین.

تا اینجا بحث از جهت اولی: تعریف تعارض و بحث از جهت دوم: در خصوصیات تعریف تمام شد و کلام واقع می

خروج یا دخول موارد تزاحم

آیا موارد تزاحم از مصادیق تعارض هستند یا نه؟

این بحث در علم اصول بحث نشـده است. مفصـل ترین بحث را مرحوم محقق سـید محمـد باقر صـدر انجام داده است. سـپس خویی و نائینی. ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات /مقدمه اول تعریف تعارض ۹۵/۰۷/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات /مقدمه اول: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث رسید به این که آیا تزاحم خارج از تعریف تزاحم است یا نه؟

کلمه ای باقی ماند.

نبودن تعارض بین دلیلین عقلیین

تعارض در ادله عقلیه تصویر ندارد، همانا تعارض فقط در ادله شرعیه متصور است و عنوان مقصد هم عبارت است از «تعارض در ادله شرعیه». نکته آن هم روشن است عقل علم پیدا نمی کند به کذب یکی از دلیلین خودش. علم عقل به کذب یکی از ادله خودش معنا ندارد.

ص: ۷۰

نبودن حکومت بین دلیلین عقلیین

حکومت هم در دلیل عقلی معنا ندارد، چون دلیل حاکم دلیلی است که تصرف می

تصور ورود بین دلیلین عقلیین

ورود در بین ادله عقلی معنا دارد. قبح عقاب بلابیان وارد است بر وجوب دفع ضرر محتمل، موضوع وجوب دفع ضرر «عقاب محتمل» است و آن با حکم عقل به قبح «عقاب محتملِ» بدون مصحح برداشته می شود. البته برخی هم فرموده اند وجوب دفع ضرر وارد است.

نسبت های متصور بین دلیل عقلی و شرعی

اگر دلیل عقلی قطعی بود و دلیل شرعی ظنی، مرحوم شیخ قدس سره در رسائل در بحث قطع و ظن فرموده : «با دلیل عقلی قطعی تصرف می کنیم در دلیل ظنی شرعی، دلیل عقلی قطعی وارد است بر دلیل ظنی شرعی».

اگر دلیل عقلی ظنی بود و دلیل شرعی قطعی، دلیل ظنی عقلی در کنار دلیل قطعی شرعی قیمتی ندارد.

اگر دلیل عقلی و دلیل شرعی هر دو ظنی بودند. مانند استصحاب ـ بنابراین که دلیلش حکم ظنی عقلی است ـ که در مقابل آن ظهور ظنی روایتی قرار دارد، در اینجا تعارض معنا ندارد زیرا یا دلیل عقلی امضا شده است یا امضا نشده است. اگر امضا شده است تنافی بین امضای شارع است با ظهور ظنی روایت. اگر دلیل عقلی امضا نشده باشد حجیت ندارد «ان الظن لایغنی من الحق شیئاً». دلیل عقلی امضا نشده فرض بفرمایید قیاس. شارع از آن نهی کرده و اگر در مقابل آن ظهور ظنی روایت باشد مجالی برای قیاس نیست.

تصویر تعارض بین حکم عقل و شرع از سوی محقق صدر تسامح است و در آخر بحث هم به نتیجه فوق رسیده است.

ص: ۷۱

خروج یا دخول موارد تزاحم

به مناسبت اینکه تعریف تعارض شامل تزاحم است یا نه؟ وارد بحث تزاحم می شویم. این بحث بحثی است که در فقه محل ابتلاـ است که در آینده روشن خواهد شد. در کتب قدیمی بحث نشده است، مرحوم محقق نائینی بحث را شروع کرده و مرحوم خویی مفصل تر و مرحوم محقق صدر خیلی مفصل تر بحث نموده اند.

ترتیب بحث با ترتیب بحث مرحوم خویی است، مطالبی را که باید اضافه کرد و محقق صدر متعرض آن شده را ضمیمه می کنیم اما ترتیب بحث با ترتیب مرحوم خویی است.

اقسام تزاحم:

تزاحم به دو قسم تقسیم شده است که بین این دو قسم مقسمِ جامع وجود ندارد.

۱. تزاحم ملاکات که نام آن را تزاحم ملاکی می گزاریم.

۲. تزاحم در مقام امتثال که نام آن را تزاحم خطابی می گزاریم.

مرحوم آخوند بحث تزاحم ملاکی را در بحث اجتماع امر و نهی کفایه تعقیب کرده است و روشن خواهد شد که کارای فقهی ندارد.

مرحوم نائینی بحث تزاحم خطابی را تعقیب کرده و مرحجاتی را بیان کرده و کارایی فقهی دارد.

یکی از فرق های محقق آخوند خراسانی و محقق نائینی این است که آخوند به اصول به عنوان یک فن نگاه می کند و فقه را از دیده دور نگاه داشته است، در اصول مطلبی می گوید که در فقه به آن متلزم نیست. ایشان اصولی فقیه است. اما نائینی فقه را ملاحظه کرده و اصول را نوشته لذا ایشان فقیه اصولی است.

قسم نخست: تزاحم ملاکی

مرحوم آخوند: «ملاکات در مقام جعل با هم تزاحم دارند، یک فعل هم ملاک وجوب دارد و هم ملاک حرمت مانند باب اجتماع امر و نهی بنا بر قول به امتناع. هم تصرف در دار غصبی مفسده دارد و هم نماز مصلحت دارد.

ص: ۷۲

از آنجـایی که خود بحث تزاحم لفـظ نـدارد وارد در بـاب اجتمـاع امر نیست اما نتیجه آن که تعارض خطابات است وارد باب تعارض می باشد.

چرا هنگامی که ملاکات متزاحم شدند، خطابات آنها متعارض می شوند؟

چون بـا تزاحم ملاـک ها، علم حاصل می شود به کـذب یکی از دو خطاب. اگر ملاک نماز با ملاک غصب تزاحم دارنـد، یا «صـلّ» کـذب است یـا «لاـتغصب». چـون هر خطـابی می گویـد من فعلی هسـتم و ملاـک من اثر کرده است و ملاـک دیگری مغلوب است. هر دو ملاک نمی لذا خطاب «صل» و «لاتغصب» متعارضند.

قوام بـاب اجتمـاع امر و نهی را به تزاحم ملاکهـا است، چنـانچه اگر ملاـک هـا تزاحم نداشـته باشـند و فقط یک طرف ملاک داشته باشد وارد در باب اجتماع امر و نهی نیست.

اگر ملاکها تزاحم کردند و باب باب اجتماع امر و نهی شد و مبنای شما امتناع شد، باب تزاحم ملاکات است.

و اگر جوازی شدی، باب اجتماع امر و نهی است باید رفت سراغ مرجح دلالی، دلیلین با هم تعارض می »

این بیان از مبدَعات مرحوم آخوند است و ملاحظه می

مرحوم آخوند می فرمایند: «تزاحم ملاکات مختص به الزامیات نیست، چه بسا اباحه با حرمت ممکن است تزاحم داشته باشند»

در متعلق ابـاحه لااقتضـائی اقتضـا وجود نـدارد، نوشـیدن آب نه برای وجوب مقتضـی و ملاک دارد و نه برای حرمت، نه برای استحباب و نه برای کراهت، ترک و فعل آن مساوی است و هیچ کدام مطلوبیت ندارند.

در ابـاحه اقتضـائی ملاـکی وجود دارد که جعـل اباحه را اقتضا کرده است، ملاک در جعل اباحه است. اباحه اقتضائیه اباحه ای است که به مقتضـای ملاـک جعـل شـده است نه به خـاطر لااقتضا بودن متعلق آن. در اباحه اقتضائی بین ملاک متعلق و ملاک جعـل ابـاحه تزاحم بوده استماننـد مسواک زدن، مسواک زدن ملاک الزامی دارد، و با مصـلحت تسـهیل تزاحممی بر ملاک متعلق.

و مانند نماز شب، نماز شب مصلحت الزامی دارد اما مصلحت تسهیل در غیر پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله با مصلحت الزام تزاحم کرده و مصلحت تسهیل موجب شده نماز شب واجب نشود.

و مانند طلاق، طلاق مفسده ملزمه دارد و با مصلحت تسهیل تزاحم پیدا کرده و مصحلت تسهیل مقتضی جواز آن شده است.

آیا اباحه لااقتضائی جعل دارد؟ ومی مرحوم خویی فرموده اند: «حلیت مجعل نیست. «احل لکم الطیبات» یعنی طیبات را حرام نکرده است». در نظر تحقیق: «اباحه لااقتضائی مجعول می باشد. معنای «احل لکم الطیبات» عدم حرمت باشد خلاف ظاهر خطاب است، قدمای فقها احکام را به پنج قسم تقسیم می کردند ومی فرمودند: «احکام شرعیه از جهت اقتضا و تخییر پنج قسم است» اقتضا مال چهار حکم و تخییر مال اباحه».

راه احراز ملاک

مرحوم محقق خویی بعد از عنوان تزاحم ملاکی فرموده است: «تزاحم ملاك موقوف است بر احراز آن و ما راه برای اطلاع و احراز ملاک نداریم. بله در واقع احکامش دائر مدار ملاک است و گاهی ملاک ها با هم تزاحم دارند و مولا یکی را بر دیگری ترجیح می می کند. لکن ما راهی برای احراز ملاک نداریم».

ایشان با این بیان بحث تزاحم ملاکی را کنار گذاشته است.

برخی از اصولیون برای احراز و کشف ملاک دو راه ذکر کرده اند. ۱. مدلول التزامی خطابین متعارضین ۲. اطلاق ماده

راه نخست: دلالت التزامی خطاب (آخوند و تابعینش)

مرحوم آخوند و به تبع ایشان شاگردانشان قائلند که ملاک را با مدلول التزامی خطاب کشف می

مرحوم محقق اصفهانی: «هنگام تعارض دو دلیل، مدلولان مطابقیّان تعارض کرده و تساقط پیدامی اما مدلولان التزامیان دال بر ملاک هستند. یک فعل نمی شود هم واجب باشد هم حرام، اما امکان دارد هم مفسده داشته باشد و هم مصلحت، هم ضرر داشته باشد هم منفعت، «لا تغصب» با مدلول مطابقی دلالت دارد بر حرمت غصب و «صلّ» با مدلول مطابق دلالت دارد بر وجوب نماز، این دو مدلول مطابقی تعارض دارند و تساقط می ، لکن از آنجا که ما قائل به تابع بودن احکام از مصالح و مفاسد هستیم، مدلول التزامی آنها بالالتزام دلیل بر وجود ملاک است. «صل» بالالتزام دلالت بر مصلحت دارد و «لاتغصب» بالالتزام دلالت بر مفسده».

مناقشه: تابعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در وجود و حجیت(محقق صدر)

در اینکه وجود دلالت التزامی وجوداً تابع و فرع دلالت مطابقی است جای بحث ندارد و نزد هر محققی پذیرفته شده است. چون دلالت التزامی دلالت لفظ بر لازم شیئ است و اول باید لفظ بر شیئ دلالت کند سپس بر لازمه آن. اگر کسی شخص حاتم را نمی و از لفظ «حاتم» به شخص او منتقل نمی شود، به لازمه حاتم که «سخاوت» است منتقل نمی شود.

حال بحث از اینکه لازم باید بین بالمعنی الاخص باشد یا بین هم بود کافی است در جای خود.

همانا بین حققین بحث در آن واقع شده است که آیا دلالت التزامی در حجیت نیز تابع، دلالت مطابقی است، اگر دلالت مطابقی حجت نباشد، دلالت التزامی هم حجت نیست؟ یا دلالت التزامی در حجیت تابع دلالت مطابقی نیست؟

برخی از محققین: دلالت التزامی کما اینکه در وجود تابع دلالت مطابقی است. در حجیت نیز تابع است، اگر زراره خبر داد از معصوم که «نماز جمعه واجب است» بالالتزام می این خبر حجت نیست ـ به هر دلیلی یا علم به کذب داشتیم یا معارض داشت ـ یعنی دلیلی بر وجوب نداریم، و وقتی دلیلی بر وجوب نداریم معنا ندارد نماز جمعه مصلحت داشته باشد.

مثال عرفی: اگر ۲۵ ماه ملازمه داشته باشد با شهریه دادن؛ و کسی خبر بدهد که «امروز ۲۵ ماه است» این گفتار ملازمه دارد که امروز شهریه می

راه دوم: اطلاق ماده (برخی از اصولیون)

برخی فرموده اند: «ملاک را از اطلاق ماده کشف می کنیم»

بحث اطلاق ماده در دوران رجوع قید به ماده یا هیأت مطرح است و مرحوم محقق نائینی از این راه برای تزاحم امتثالی استفاده کرده است. اما ایشان برای تزاحم ملاکی شأنی قائل نشده و بحثی برای آن منعقد نکرده است. دیگران از این راه برای کشف ملاک استفاده کرده اند در ذیل این راه را توضیح داده و بیان می

ص: ۷۵

بیان:

خطاب «صلّ» یک هیات دارد و یک ماده، مفاد هیات وجوب است و مفاد ماده متعلق وجوب است. تحلیل «صل» یعنی «تجب الصلاه» تجب مفاد هیات است و صلاه مفاد ماده.

مولا «صل» را مطلق گفت و مقید به مکان غیر غصبی نکرد و نفرمود: «صل فی غیر مکان الغصبی» یا نفرمود «تجب الصلاه فی غیر مکان الغصبی» از اطلاق ماده کشف می

و مولا «لاتغصب» را مطلق فرمود و مقید نکرد به حال غیر نماز نفرمود «لاتغصب فی غیر الصلاه» از اطلاق ماده کشف می

مفاد هیات «صل» با مفاد هیات «لاتغصب» تعارض دارند. اما ماده ها تعارض ندارند و از اطلاقشان ملاک مطلق را کشف می کنیم، آگاهی پیدا می کنیم مصلحت به طور مطلق است و مفسده به طور مطلق است. و در مجمع هم مصلحت است و هم مفسده.

مناقشه: فقد مقدمات حکمت (نظر تحقیق)

در جایی که هیأت ساقط است، نمی

در بحث مطلق و مقید این مسأله تبیین گشته است که در جایی می مقدمات حکمت وجود داشته باشد. یعنی در جایی می را به طور مطلق بگوید خلاف حکمت و نقض غرض باشد. و به این جهت به مقدمات حکمت مقدمات حکمت گفته اند.

اگر مولا در مقام بیان باشد و مرادش مقید بوده باشد اما بفرماید «اعتق رقبه» اینجا خلاف حکمت سخن گفته و نقض غرض کرده است. عقلا چنین گویند و چنین گفتاری را قدح می

اما اگر مولا در مقام مجمل گویی بگوید «اعتق رقبه»، عقلا نمی

در مناقشه ادعا آن است که این مقدمه از حکمت در ماده متحقق نیست. اگر مولا به طور مطلق گفت «صلّ» و مرادش از نماز مقید بود، نماز در غیر مکان غصبی، در اینجا لازم نیست مولا قید را بیاورد و خلاف حکمت سخن نگفته است. زیرا مولا گفته است «نماز واجب است» حال کدام نماز؟ خب مکلف باید برود ببیند کجا نماز واجب است. ما امتناعی هستیم و خطابی از مولا یافتیم منبی بر اینکه «در مکان غصبی نماز نمی » اینجا نمی

تأمل بفرمایید بحث دقت دارد.

تعارض/مقدمات /مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات /مقدمه یکم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تزاحم بود.

تزاحم دو قسم است: ۱. تزاحم ملاکی در مقام جعل ۲. تزاحم خطابی در مقام امتثال و مجعول.

گفته شد که تزاحم ملاکی از مبدعَات مرحوم آخوند است.

تزاحم ملاکی یعنی وجود دو ملاک در مقام جعل که مقتضَیات آنها قابل اجتماع نیستد، مصلحت یک عمل، مقتضِی جعل طلب فعل است و همان عمل مفسده دارد و مفسده اش مقتضی جعل طلب ترک است. مولا ناچار باید ببیند کدام اهم است تا طبق آن حکم جعل کند و اگر اهمّ در بین نباشد تخییر جعل کند.

تزاحم جعل به این معنا را مرحوم آخوند ابداع کرده است و تزاحم خطابی در مقام امتثال و مجعول را در کلام ایشان ندیدیم. به نظر ما مرحوم آخوند قدس سره تزاحم در مقام امتثال را که نائینی مطرح کرده است از تزاحم در مقام جعل می

رفتار مرحوم آخوند با بحث تزاحم خطابی در مقام امتثال چگونه است؟ ما یقین نداریم اما اطمی نان داریم ظاهرا ایشان قسم دوم از تزاحم را داخل در قسم اول می

ایشـان منکر ترتب است و لازمه انکـار ترتب آن شـده تزاحم خطـابی را هم از تزاحم ملاکات حساب کنـد. زیرا با قبول ترتب کمـا اینکه نائینی و اسـتاد آخونـد مرحوم می رزای شـیرازی قبول دارنـد، ملاک نماز مقتضـی وجوب نماز است و ملاک ازاله مقتضـی وجوب ازاله و مولاـ وجوب نماز و وجوب ازاله را جعل می می و با انکار ترتب تمام موارد تزاحم خطابی در مقام امتثال و مجعول ــ که مبدَع مرحوم نائینی است ــ بر می

ص: ۷۷

مرحوم آخوند رحمه الله در بحث امر به شیئ آیا مقتضی نهی از ضد است یا نه، ترتب را محال می می

نتیجه: در تزاحم ملاـکی نیازمنـد یـک فعـل ــ نمـاز در مکـان غصبی ــ نیستیم. بنابراین تزاحم گاهی در یک فعل است که دو عنوان دارد ــ اجتمـاع امر و نهیماننـد نماز در دار غصبی ــ و گاهی در یک فعلماننـد سایر موارد تزاحم مثلا وجوب ازاله و وجوب نماز.

فرق تزاحم ملاکی و تزاحم خطابی

با اینکه لازمه تزاحم ملاکات، تعارض خطابات است، اما مرحوم آخوند بین تعارض و تزاحم فرق گذاشته است.

تزاحم ملاکـات مسـتلزم تعارض خطابات است، به خلاف قسم دوم تزاحم خطابی در مقام امتثال، مشـهور در تزاحم خطابی در مقـام امتثـال می مین متعارض نیسـتند «صلّ» و «ازل النجاسه» با هم تعارض ندارنـد». و بحث خواهیم کرد که آیا تزاحم خطابی داخل تعارض است یا نه؟ که اصل بحث در همین است.

دلیل اینکه تزاحم ملاکات مسـتلزم تعارض خطابات است آن است که تزاحم ملاکات مستلزم تعدد جعل است و نمی می جعل طبق من است، من فعلی هسـتم و ملاک من غلبه کرده است» و خطاب آن می جعل طبق من است من فعلی هسـتم و ملاک من غلبه کرده است» و مـا علم به کـذب یکی داریم. هر دو راست باشـد خلف فرض است. بر این اسـاس است که تزاحم ملاکات مسلتزم تعارض خطابات است.

فرق بین تزاحم و تعارض در بیان آخوند

در تزاحم وجود دو ملاک محرز است و این دو ملاک با هم تعارض دارنـد، لکن در تعارض به طور قطع دو ملاک نداریم، یا هیچ کدام ملاک ندارند و هر دو دروغند یا یکی ملاک ندارد و دروغ است.

ص: ۷۸

مرحوم آخونـد از یک طرف می می «در تعارض فقط یک خطاب ملاک دارد». و می این فرض کلامش است، به خلاف باب تعارض که هر دو خطاب نمی ند، اگر هر دو ملاک داشته باشـند از باب تزاحم است، در تزاحم اگر خطابات ظهور در فعلیت داشتند مصداق تعارض می احم است و خطاباتشان مصداق تعارض، و به فعلی نشدن یکی از ملاک می

اینکه می یعنی هر دو ملاـک فعلی ندارنـد، لـذا این گفتـار جمع می لاـک اقتضائی هسـتند اما هر دو نمی » و جمعشان عبارت است از این جمله «اگر دو خطاب ظهور در فعلیت داشت به فعلی نبودن یک ملاک و کذب آن علم پیدا می ».

برای روشن شدن بیشتر بحث می خطابات در تزاحم ملاکی را سه قسم کرده است.

۱. هر دو خطاب اقتضایی است.

۲. یکی اقتضایی و یکی فعلی است

۳. هر دو خطاب ظهور در حکم فعلی دارند.

در قسم اول خطابـات تعـارض ندارنـد، اگر ظهور «صل» در این است که نماز مقتضـی وجوب است و ظهور «لاتغصب» در این است که غصب مقتضی حرمت است این دو خطاب تعارض ندارند و به کذب یکی علم پیدا نمی

در قسم دوم نیز بین خطابات تعارض نیست. و شیخ در مکاسب نیز داشت که گاهی برخی خطابات اقتضایی هستند.

در قسم سوم خطابات با بیان مرحوم آخوند متزاحم ملاکی ند و متعارض. متعارضند چون هر دو خطاب از حکم فعلی خبر می می هر دو ملاک فعلی ندارند. متزاحمند چون تزاحم ملاکات مستلزم تعارض خطابات است.

البته در آینـده خـواهیم گفت که تزاحم خطـابی اقتضائـات و مسـتلزمات دیگری دارد، و مقتضـی و مسـتلزم تعـارض نیست. اما تزاحم ملاکی در قسم سوم مقتضی تعارض است.

ص: ۷۹

بحث از تزاحم ملاکی دو جهت دارد:

۱. آیا این بحث نزد مجتهد صغری دارد و او می دست یابد؟ یا اینکه مصالح و مفاسد امور، مخفی است و مجتهد راهی برای کشف ندارد تا بفهمد در جایی دو ملاک متزاحم وجود دارد؟

۲. اگر از راهی به وجود دو ملاک متزاحم علم پیدا کردیم. آیا باید سراغ مرجحات و قواعد باب تزاحم خطابی رفت؟ یا سراغ قواعد باب تعارض؟

جهت نخست : صغری داشتن یا نداشتن بحث تزاحم ملاکی

دیروز مقداری در جهت نخست بحث کردیم.

رای برخی از شاگردان مرحوم آخوند همچون محقق عراقی و محقق اصفهانی آن است که برای کشف ملاک راه داریم. و عمده راه دو راه است.

راه نخست: دلالت التزامی خطاب (آخوند و تابعینش)

مرحوم محقق اصفهانی: دلالت التزامیه از دلالت مطابقیه منفک است، دلالت های مطابقی خطاب تعارض دارند اما دلالت های التزامی شان کاشف از ملاک هستند.

مناقشه: تابعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در وجود و حجیت

دیروز گذشت که گفتیم، تابعیت و عدم تابعیت حجیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی مبنایی است.

راه دوم: اطلاق ماده

وجود دو ملاک را در اجتماع امر و نهی از اطلاق ماده کشف می

توضیح: در دلیل «صل» دو چیز داریم، هیات و ماده، مفاد هیأت «وجوب» است و مفاد ماده «صلاه». در دلیل «لاتغصب» نیز هیأت و ماده داریم مفاد هیأت «حرمت» است و مفاد ماده «غصب».

مفاد هیأت در مجمع، تساقط پیدا می مفاد ماده ها تعارض ندارند و سقوط نکرده اند.

اطلاق ماده ها شامل مجمع است، یک فعل هم نماز است و هم غصب، مولا ماده «صلاه» را مقید نکرد به صلاه در غیر مکان غصبی از اطلاق ماده شمول آن به مکان غصبی را می میم. با تمسک به اطلاق ماده «صلاه» ملاک مصلحتی نماز در مکان غصبی را کشف می ملاک مفسده ای نماز در مکان غصبی را کشف می

فرق راه نخست با راه دوم

راه اول اوسع و عام است و دو مصداق دارد. راه دوم مضیق است و یک مصداق دارد.

راه اول دو مصداق دارد:

۱. متعلق دو خطاب، دو فعل باشد یا دو عنوان

مانند اجتماع امر و نهی، دلالت التزامی خطاب «صل» کاشف از مصلحت است و دلالت التزامی «لاتغصب» کاشف از مفسده.

۲. متعلق خطاب یک فعل باشد

مانند اینکه خطابی بگوید «نماز جمعه حرام است» و خطابی بگوید «نماز جمعه واجب است» راه اول شامل این مصداق است. دلالت های مطابقی دو خطاب با تعارض تساقط می می وجوب کاشف از مصلحت نماز جمعه است و دلالت التزامی حرمت کاشف از مفسده نماز جمعه است.

البته کشف ملاک در این مصداق خیلی بعید است.

راه دوم فقط شامل جایی است که متعلق ها دو عنوان یا دو فعل دارند. هیات و ماده متفقند، ماده اوسع نیست، اگر راه دوم بخواهد شامل جایی که متعلق ها واحد است شود، ماده باید اوسع از هیات باشد، ماده صلاه در «صل صلاه الجمعه» باید اوسع از وجوب باشد تا بگویی از ماده کشف مصلحت کردم.

مناقشه یکم: اطلاق نداشتن ماده

ماده اطلاق ندارد. و منبه آن این است که عدم شمول وجوب مفاد هیأت «صل» نسبت به نماز در مکان غصبی و شمول صلاه مفاد ماده «صل» نسبت به نماز در مکان غصبی عرفی نیست.

تحلیل و لمّ مطلب نیز آن است که اطلاق ماده در جایی است که اگر متکلم لفظ را مطلق بیاورد و از کلامش مقید را اراده کند نقض غرض و خلاف حکمت لازم آید، اطلاق در فرضی است که اگر مولا بگوید «اعتق رقبه» و مراد او رقبه مؤمنه باشد خلاف حکمت سخن گفته و نقض غرض کرده است. و از آنجایی که مولا حکیم است و خلاف حکمت سخن نمی می پس زمانی که مطلق گفت مرادش مطلق است. و لب مقدمات حکمت همین است.

اما در فرضـی که اگر در لفظ قیـد نیاورد و مرادش مقیـد باشـد خلاف حکمت سـخن نگفته و نقض غرض نکرده است، از آن کلامِ بدون قید نمی

ادعـای ما در محل کلام آن است که اگر مولا بگویـد مراد من از «صل» صـلاه در غیر دار غصبی است، خلاف حکمت سـخن نگفته است و نقض غرض ننموده.

پرسش: مولا کجا فرموده است که مرادم از صلاه صلاه در غیر مکان غصبی است؟

پاسخ: بلی مولا نفرموده است «صل فی غیر المکان الغصبی» اما همین که فرموده «صل» یا «وجب الصـلاه» یعنی نمازی مراد من است که وجوب تا آنجا امتداد دارد. من گفتم: «صل» اما کجا گفتم صلاه در غصبی هم واجب است؟

مولا می

به خـاطر همین نکته اطلاـق مـاده بـا فرض مقیـد و مضـیق بودن هیـأت عرفی نیست، عرفی نیست مـاده اوسع و جلوتر از هیـأت حرکت کند.

مناقشه دوم: امکان نداشتن کشف ملاک از اطلاق ماده

بر فرض پذیرش اطلاق ماده، این اطلاق کاشف از ملاک نیست. ملاک مصـلحتی علت است و معلول آن وجوب است. اگر از وجوب کشف ملاک کنیم عیبی ندارد، اما اطلاق ماده کاشف از ملاک نیست.

بنابراین از خطاب نتوانستیم ملاک را کشف کنیم، نه به بیان راه نخست «دلالت التزامی » و نه به بیان راه دوم «اطلاق ماده».

آیا راه کشف ملاک بسته است کما اینکه مرحوم محقق نائینی قدس سره فرمود؟ یا فی الجمله راه باز است و احیانا می

تأمل بفرمایید.

تعارض/مقدمات/مقدمه یکم /فرق تزاحم و تعارض ۹۵/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

مناقشه بر هر دو طریق: مانعیت اطلاق هیأت۱

ص: ۸۲

مناقشه: نقض بر مبنای نبود طریق احراز ملاک۳

جواب یکم: ارشادی بودن امر۳

جواب دوم: غسل با آب غصبی و انتفای موضوع۳

جهت دوم: مرجع، قواعد تزاحم خطابی یا قواعد تعارض!۳

انظار در رجوع به قواعد باب تزاحم خطابی۴

آخوند: رجوع به قواعد تزاحم خطابی سپس به قواعد تعارض۴

محقق صدر: علم به اهم مساوی با علم به کذب مهم۴

محقق اصفهانی: جاری نبودن قواعد تزاحم خطابی۵

نظر تحقیق: جاری نبودن قواعد تزاحم خطابی۵

رجوع به قواعد باب تعارض۶

موضوع: تعارض/مقدمات/مقدمه یکم /فرق تزاحم و تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تزاحم ملاکی بود. و گذشت که بحث در دو جهت است.

جهت نخست: آیا میتوان ملاک را احراز کرد؟ آیا میتوان در مواردی به تزاحم دو ملاک در مقام جعل پی برد؟

جهت دوم: اگر راهی برای احراز ملاک وجود دارد، آیا قواعد باب تزاحم خطابی در آن جاری است یا قواعد باب تزاحم؟

در جهت نخست گذشت که برخی دو راه برای احراز ملاک ذکر کرده اند ۱. دلالت التزامی ۲. اطلاق ماده و در نظر تحقیق هر راه ناتمام بود.

مناقشه بر هر دو طریق: مانعیت اطلاق هیأت

اگر بپذیریم مقتضی دو طریق پیشین تمام باشد، لکن مبتلی به مانع و معارض میباشند و آن اطلاق هیأت میباشد.

مفاد هیأت و ماده «صل» یعنی وجب الصلاه. و اگر مکلف متعلق را در ضمن فردی بیاورد که وجوب شامل آن نیست، نماز را در مکان غصبی خواند، شک میکند که آیا تکلیف ساقط شد یا نه؟ مقتضای اطلاق هیأت بقای تکلیف است و باید نماز را مجددا در مکان مباح اتیان کند.

ص: ۸۳

یـا فردی که دین به عهـده دارد و پول حـج را هم دارد، حـج به جـا میآورد و شک می وجوب اتیان حـج از مسـتطیع است چه شخص قبلاً حج به جا آورده باشد یا نه؟

کسـی که متعلق تکلیف را در فردی به جـا میآورد که وجوب نـدارد، نماز را در فرد محرم، مکان غصبی به جا میآورد، حـج را در فرد غیر واجب به جا می شک می نماز در مکان غصبی وجوب ندارد، چون وجوب به خاطر تعارض ساقط شده است، حال شک داریم ملاک دارد یا نه؟ اگر ملاک داشته باشد مسقط تکلیف است؟

دلالت التزامی و اطلاق ماده بنابر پذیرش آنها مقتضی ملاک داشتن مجمع امر و نهی هستند.

اطلاق هیأت که دلالت مطابقی است مقتضی ملاک نداشتن مجمع امر و نهی است.

بنابر این ادله مقتضـی ملاک مبتلی به معارض است و احراز ملاک با نفس خطابین ممکن نیست، هم مقتضـی قاصـر است و بر فرض تمامیت آن، مانع وجود دارد.

آیا دلیل خارجی و طریق دیگری برای کشف ملاک وجود دارد؟ تا کلام آخونـد مبنی بر اجرای قواعد باب تعارض در تزاحم ملاکی دارای صغری باشد؟

مرحوم محقق خویی رحمه الله منکر وجود راهی برای کشف ملاـک هسـتند. تنهـا راه احراز ملاـک خطـاب است و خطاب در محل بحث قاصر است.

مرحـوم آخونـد رحمه الله وجـود و عـدم طریق کشف ملاـک را منوط کرده انـد به اطمینـان فقیه، گـاهی برای فقیه اطمینـان به ملاک حاصل میشود و گاهی حاصل نمیشود

مرحوم آخونـد در تزاحم «صل» و «ازل النجاسه عن المسـجد» قائلند که نماز با ترک ازاله صـحیح است چون نماز ملاک دارد. مرحوم خویی میفرماینـد نماز امر ندارد و راهی برای کشف ملاک نیست. در نظر تحقیق بعید است امر به اهم ملاک مهم را از بین ببرد.

ص: ۸۴

نسبت بـه کشـف ملاـک از طریـق دیگر نظر تحقیـق آن است که فی الجمله و گـاهی میشـود ملاـک را کشـف کرد و گـاهی نمیشود. مثلاًـ تکفین میت بـا کفن غصـبی، اجتمـاع امر و نهی است، نمیتوان گفت تکفین بـا کفن غصبی ملاـک دارد هر چند واجب اینجا واجب توسلی است.

الحق و الإنصاف احراز ملاک در موارد سقوط خطاب به صورت احیانی ممکن است.

مناقشه: نقض بر مبنای نبود طریق احراز ملاک

مرحـوم محقـق خویی بـا آنکه منکر وجود طریقی برای احراز ملاـک است، لکن قبول دارد که طهـارت لبـاس متنجس بـا آب غصبی حاصل می شامل مورد اجتماع با نهی نیست، اما علم به وجود ملاک داریم.

جواب یکم: ارشادی بودن امر

امر در امثـال «اغسـل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه» ارشاد به راه حصول طهارت است و تکلیف نیست، و خطاب ارشادی با نهی قابل اجتماع اند. در نتیجه مکلف با آب غصبی هم لباس را تطهیر کند طهارت حاصل است.

جواب دوم: غسل با آب غصبی و انتفای موضوع

حصول طهـارت از بـاب وجود ملاک نیست از باب انتفای موضوع خطاب است. کسـی که لباس را با آب غصبی تطهیر کنـد، موضوع «اغسل ثوبک من ابوال مالایؤکل لحمه» منتفی است.

جهت دوم: مرجِع، قواعد تزاحم خطابی یا قواعد تعارض!

اگر در جهت نخست قائـل شـدیم طریقی برای احراز ملاـک در مقـام جعـل وجود دارد و لو فی الجمله، برای جهت دوم بحث صغری درست می شود، و در جهت دوم بحث میکنیم در تزاحـم ملاـکی مقـام جعـل مرجِع قواعـد بـاب تزاحـم خطـابی است یا قواعد باب تعارض؟

تفصیل قواعد باب تزاحم خطابی در آینده بحث خواهد شد لکن برخی از قواعد عمده آن به شرح ذیر است:

ـ اگر اهم و مهم تزاحم کردند اهم مقدم است.

ـ اگر احتمال اهمیت در کار بود آن مقدم است.

ـ اگر اهمّی در کار نبود و محتمل الاهمیه هم وجود نداشت حکم تخییر است.

ـ اگر یکی بدل داشت و دیگر بدون بدل بود، فردی که بدل ندارد مصداق اهم است.

قواعد باب تعارض نیز سه مرحله دارد.

۱. جمع دلالی

۲. ترجیح سندی

۳. تساقط

اگر جمع دلالی ممکن باشد متعارضین را جمع دلالی می کنیم، اگر جمع دلالی ممکن نبود و تعارض مستقر شد سراغ مرجحات رفته و یکی را با وجود مرجح مقدم میداریم، اگر ترجیح ممکن نبود متعارضان تساقط پیدا میکنند.

انظار در رجوع به قواعد باب تزاحم خطابی

آخوند: رجوع به قواعد تزاحم خطابی سپس به قواعد تعارض

مرحوم آخوند علیه الرحمه میفرمایند: «نعم لو کان کل منهما متکفلا للحکم الفعلی لوقع بینهما التعارض فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه لو لم یوفق بینهما بحمل أحدهما علی الحکم الاقتضائی بملاحظه مرجحات باب المزاحمه فتفطن».(۱)

ایشان اساس کار را ملاک قرار داده است، ایشان خیلی ملاکی است، در باب تعبدی و توسلی نیست فرموده روح حکم ملاک است.

در اینجا هم فرموده اول سراغ قواعد باب تزاحم می رویم اگر آن احکام وجود نداشت، می قواعد باب تزاحم.

محقق صدر: علم به اهم مساوی با علم به کذب مهم

محقق مرحوم سید محمد باقر صدر به همین مناسبت مفصل بحث نموده است که آیا قواعد باب تزاحم خطابی در تزاحم ملاکی جاری است یا نه؟

ایشان در یک مورد قبول دارند قواعد باب تزاحم خطابی جاری است، موردی که یقین و علم حاصل شود که یکی از ملاک ها از دیگری اهم است، در این مورد یقین داری حکم دیگر خلاف واقع است. ملاکی که اهم است حکم آن فعلی است و

وقتی این فعلی شد، ملاک دیگر یقین داریم دروغ است.

ص: ۸۶

۱- (۱) کفایه الاصول ۱/۲۱۶.

ایشان در تزاحم ملاکی در فرضی که علم به اهم داریم قواعد باب تزاحم خطابی را قبول دارند، البته نه به جهت ترجیح. تقدیم اهم در تزاحم امتثالی به جهت حکم عقل است، عقل میگوید « اهم یا محتمل الاهمیه را بیاور، چون اگر مهم را اتیان کنی مقداری از مصلحت را تفویت کردی و بر آن عذر نداری و عقاب می پس اهم را بیاور تا استحقاق عقوبت پیدا نکنی».

در تزاحم خطابی هر دو خطاب صادق هستند، تقدیم اهم از باب عذر نداشتن در تفویت اهم است.

در تزاحم ملاکی، فعلی شدن معلوم الاهمیه از باب علم به کذب مهم است.

ایشان تخییر را هم بحث ننموده است.

صاحب منتقی الاصول هم میفرماید با احراز ملاک اهم، میدانی که جعل هم طبق آن بوده است.

محقق اصفهانی: جاری نبودن قواعد تزاحم خطابی

مرحوم محقق اصفهانی در بحث تلازم بین احکام شرعی و عقلی فرموده اند: «ما نمیدانیم که مولا طبق هر ملاک حکم جعل کرده است».

جعل حکم خود مبادی و مقدمات و شرائط خاص خود را دارد. صرف ملاک مقتضی جعل حکم نیست، شاید برخی مصالح موجب شده مولا طبق ملاک حکم جعل نکند.

نظر تحقیق: جاری نبودن قواعد تزاحم خطابی

در نظر تحقیق ــ کما اینکه نظر محق اصفهانی همین است ــ تزاحم ملاکی احکامِ تزاحم خطابی را ندارد. حتی در موردی که علم به اهم بودن یکی از ملاکها داریم، تا چه به رسد به مورد محتمل الاهمیه.

مرجح نبودن اهم

به فرض ملاک نماز در مجمع امر و نهی اهم است، لکن نمیتوان گفت «صل» مقدم است بر «لاتغصب»، بلی شما احراز کردی ملاک نماز اهم است لکن از کجا معلوم حتما جعل نیز طبق اهم است؟ شاید جعل بر اساس ملاک مهم است، ما نمیدانیم. اصل علم به ملاک ملازمه با جعل ندارد تا چه برسد به علم به ملاک اهم.

ص: ۸۷

ما نبایـد دست مولا را ببنـدیم، شایـد مولا دیده هر دو ملاک دارند و ملاک یکی اهم است اما لطف کرده و تخییر جعل کرده است! شایـد بر طبق مهم حکم جعل کرده است! بله احکام تابع مصالـح و مفاسدند اما مصالح و مفاسد از قبیل علت نیسـتند، از قبیل مبررات و مصـحجات جعل انـد، آنچه در جعل لازم است این است که جعل بر اساس جزاف نباشـد، اما لازم نیست که به این دقت عقلی هر جـا دو ملاک وجود داشت و یکی اهم بود طبق اهم حکم جعل شود. قانون جعل طبق برنامه عقلانی نیست، جعل و حکم خدا لطف است، اگر هم حکم نکند لطف دیگری است.

حاصل: ما یقین داریم به کذب خطاب دیگر. شاید مولا تخییر جعل کرده است.

مرجح نبود محتمل الاهمیه

احتمال اهمیت نیز هرگز مرجح نمیباشد.

عدم جریان حکم تخییر در تزاحم ملاکی

هر دو خطاب در تزاحم خطابی صادقنـد، و مکلف قـدرت بر امتثال هر دو نـدارد «انقذ هذا الغریق» «انقذ ذاک الغریق» عقل در اینجا میگوید: «خطاب از مولا صادر شده است و بر یکی قدرت داری چون مرجح وجود ندارد من میگویم مخییر هستی».

این حکم عقلی به تخییر در تزاحم ملاکی وجود ندارد. فرض آن است که هم نماز ملاک دارد و هم غصب، و ملاکها مساوی اند، در این فرض عقل هرگز نمیگوید «شما مخیری» بلکه میگوید «میدانم دو حکم جعل نکرده اما نمیدانم که یک حکم جعل کرده یا اصـلا حکمی جعل نکرده؟! شایـد مولا اباحه جعل کرده، شاید میتوانی نماز بخوانی یا ترک کنی، میتوانی غصب کنی یا ترک کنی!» عقلی که در تزاحم خطابی اگر مرجـح نباشد حکم به تخییر میکند در تزاحم ملاکی ساکت است. میگوید «کار کار من نیست من نمیدانم مولا الزامی دارد یا نه!».

ص: ۸۸

در نظر تحقیق مرجع در تزاحم ملاکی قواعد باب تعارض است و حق با مرحوم نائینی است. نه با مرحوم آخوند که فرض کرده مرجحات باب تزاحم خطابی در تزاحم ملاکی مجال دارد.

رجوع به قواعد باب تعارض

مرحوم محقق نائینی قدس سره : مرجع در تزاحم ملاکات قواعد باب تعارض است.

قواعد باب تعارض سه مرحله دارد.

۱. جمع دلالی

۲. ترجیح سندی

۳. تساقط

اگر جمع دلالی ممکن باشد همین راه متعین است و متعارضین را جمع دلالی می کنیم. دو کلام و دو خطاب داریم و عرفا قابل جمع هستند این دو خطاب را جمع میکنیم. این مرحله از جمع بین گفتارهای مولا وفق میدهد و به ملاکات کار ندارد، اینکه احراز میشوند و تزاحم دارند یا نه!

مرحوم آخوند فرمود«به قواعد باب تعارض مراجعه میشود بعد از قواعد باب تزاحم». اینکه فرمود قواعد باب تعارض جاری است درست است، اما اینکه فرمود بعد از قواعد تزاحم این نادرست است.

ایشان در ادامه فرموده است: «جمع عرفی کرده و اظهر را بر ظاهر مقدم میکنیم، و میگوییم اظهر فعلی است».

دلالت نهی «لا تغصب» در مجمع وضعی است و اظهر از «صل» است، لذا «لاتغصب» را مقدم کرده و حکم میکنیم به حرمت فعلی غصب در مجمع.

سخن مرحوم آخوند تا اینجا درست است، امکان ندارد حکم فعلی هم وجوب نماز باشد و هم حرمت غصب. ایشان در ادامه دو سخن دیگر دارد. ۱. «از اظهر کشف میکنیم ملاك آن اهم است» ۲. «اظهر را حمل میکنیم بر حکم فعلی و ظاهر را بر حکم اقتضایی».

در نظر تحقیق سخن یکم ایشان نادرست است، ما علم به اهم بودن اظهر، بلی طبق قواعد جمع عرفی حکم به تقدیم آن میکنیم اما علم نداریم به اهم بودن آن، شاید مهم است.

ص: ۸۹

سخن دوم ایشان طبق مبنای خودشان است که برای حکم چهار مرتبه قائلند.

تعارض/مقدمات/مقدمه یکمتعریف /خروج تزاحم از تعارض ۹۵/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات/مقدمه یکم:تعریف /خروج تزاحم از تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در جهت دوم از تزاحم ملاکی بود؛ مرجع قواعد باب تزاحم خطابی است یا قواعد باب تعارض؟

ظاهر کلام مرحوم آخوند علیه الرحمه آن است که ابتدا سراغ مرجحات باب تزاحم می اگر یکی از ملاک ها اهم بود حکم طبق همان ملاک جعل شده است.

امروز اضافه میکنیم که ظاهر کلام آخوند علیه الرحمه آن است که مرجحات باب تزاحم سبب جمع عرفی خطابات متزاحمین هستند. آنچه ظاهر کلام آخوند میباشد مصرح کلام سید محمد باقر صدر است.

ظاهر عبارت آخوند قدس سره«نعم لو کان کل منهما متکفلا للحکم الفعلی لوقع بینهما التعارض فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه لو لم یوفق بینهما بحمل أحدهما علی الحکم الاقتضائی بملاحظه مرجحات باب المزاحمه فتفطن»(۱) این است که به کمک مرجحات باب تزاحم بین خطابات جمع دلالی میکنیم، «یوفق بینهما» یعنی توفیق عرفی و جمع دلالی، و جمع

دلالی آن است که اهم را بر حکم فعلی حمل کرده و مهم را بر حکم اقتضایی. ملاک اهم بر حکم فعلی حمل میشود و لو ظهور خطاب آن اضعف باشد.

۱- (۱) کفایه الاصول ۱/۲۱۶.

دیروز مناقشه کردیم که اولاً مرجحات باب تزاحم خطابی در تزاحم ملاکی جاری نیست، اصل علم به ملاک ملازمه با جعل ندارد تا چه برسد به علم به ملاک اهم.

مناقشه دوم: عرفی نبودن حمل اهم بر فعلی و مهم بر اقتضایی

حمل «لا تغصب» بر حکم فعلی و حمل «صل» بر حکم اقتضایی عرفی نیست. در بین عقلاً و عرف اینگونه جمع هایی وجود ندارد، جمع عرفی عبارت است از تخصیص و تقیید و حکومت.

مرحوم آخوند جمع به نحو «حمل بر حکم فعلی و حمل بر حکم اقتضایی» را در دو جا فرموده است.

۱. هم در جایی که ملاک اهم را احراز شود و بعد از احراز ملاک اهم، خطاب آن را بر حکم فعلی حمل می شود ــ هر چند ظهور خطابش اضعف باشد ــ و خطاب مهم را بر حکم اقتضایی.

۲. هم در قدم اول از احکام باب تعارض، در جایی که احراز اهم ممکن نبود به قواعد باب تعارض مراجعه میشود، و از راه خطاب اظهر به اهم بودن آن پی میبریم لذا اظهر بر حکم فعلی حمل میشود و ظاهر بر حکم اقتضایی. و چنانچه هیچکدام از خطابین اظهر نباشد نوبت به قدم دوم، مرجحات سندی میرسد.

مناقشه دوم عام الورود است، جمع ایشان در هر دو جای کلامشان عرفی نیست.

مناقشه سوم: ابهام مراد ایشان از حکم اقتضایی

مراد مرحوم آخوند از «حکم اقتضایی» روشن نیست!

اگر مراد ایشان آن است که مهم ملاک دارد، این بعید است و عرف پسند نیست.

برخی فرموده اند: «حکم اقتضایی یعنی ملاک مقتضی حکم است لو خلّی و طبعه، لولا عروض عارض» اگر مراد آخوند حمل بر حکم اقتضایی باشد دور از ذهن است.

حکم اقتضایی را شیخ در مکاسب مثال میزد به ادخال سرور در قلب مؤمن مقتضی استحباب است، این اقتضا با حرمت غنا قابل جمع نیست. مستحب است یعنی طبعش مستحب است اگر مانع نباشد، اما دلیل حرمت غنا مانع از ادخال سرور با غنا است.

خلاصه آنکه نمیدانیم چرا مرحوم آخوند جمع عرفی واضح و روشن را کنار گذاشته و به گونه فلسفی بحث نموده است.

جمع و توفیق عرفی به آن است که بگوییم «صل» ظاهر است و «لاتغصب» اظهر، اظهر ظاهر را تخصیص و تقیید می زند. خود مرحوم آخوند میفرماید ظاهر «صل» حکم فعلی است، خب بگو حکم فعلی تخصیص خورد به مکان های غیر غصبی.

نمیدانیم چرا میخواهند تحفظ بر اطلاق ضعیف کرده و تصرف در محمول در حالی که جمع موضوعی مقدم است بر جمع محمولی؟

حکم وجوب در «صل» محمول است و آخوند آن را بر اقتضایی حمل میکنند.

اما نائینی و مدرسه ایشان جمع موضوعی میکنند، موضوع «نماز» است و حکم وجوب مقید است به نمازهایی که در مکان غصبی نباشد.

حاصل نظر تحقیق: «اهم بودن یکی از ملاکها موجب توفیق عرفی نیست. اما اظهر بودن یکی از خطابها موجب توفیق عرفی است اما به تقیید خطاب ظاهر، نه با حمل ظاهر بر حکم اقتضایی».

رجوع به قواعد باب تعارض

مرحله اول: جمع دلای

بحث از مرحله اول قواعد و احکام باب تعارض دیروز و امروز ضمن مناقشه دوم، عرفی نبودن حمل اهم بر فعلی و مهم بر اقتضایی گذشت.

مرحله دوم مرجحات سندی

خطابها اگر از لحاظ ظهور قوت و ضعف نداشته و هر دو مساوی بوده و ظاهر بودند، آیا مشمول قاعده مراجعه به مرجحات سندی است یا نه؟

ص: ۹۲

اطلاـق اخبـار علاـجیه شامل محل بحث میشود، اطلاق آن اخبار شامل است موردی را که هر دو ملاک متزاحمین احراز شـده است و همچنین موردی را که فقـط یکی از ملاـک هـا احراز شـده و یقین داری طرف دیگر ملاـک نـدارد. «قَالَ علیه السـلام الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتْ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَر».(۱)

مناقشه: شامل نبودن اخبار علاجیه نسبت به فرض حجیت

اگر ملاک متزاحمین خارج از خطاب احراز شود، اخبار علاجیه شامل آن مورد از متزاحمین میباشد.

و اگر ملاـک متزاحمین از خطـاب احراز شود، اخبـار علاـجیه شامل مورد متزاحمین نیست چون ملاک را از مـدلول التزامی و اطلاـق مـاده کشف کردیم و وقتی میتوان ملاـک را از دلالت التزامیه و اطلاق ماده کشف کرد که خطاب حجت باشـد، و اگر فرض آن است که مـدلول خطـابین حجیت دارنـد، مراجعه به اخبار علاجیه جهت تعیین حجت از لاحجت از طریق سـند خلف فرض است.

جواب: تفکیک دلالت التزامیه از دلالت مطابقی از نظر حجت

بر گشت سـخن کسانی که قائل به کشف ملاک از مدلول التزامی هسـتند، به آن است که هر خطاب منحل به دو خطاب است. خطاب «صل» منحل است به ۱. مدلول مطابقی «وجب الصلاه» ۲. مدلول التزامی «فی الصلاه ملاک» و خطاب «لاتغصب» منحل میشود به ۱. مدلول مطابقی «حرم الغصب» ۲. مدلول التزامی «فی الغصب ملاک».

تعارض بین خطاب «وجب الصـلاه» و «حرم الغصب» است این خطاب ها مدلول مطابقی هسـتند و مدلول های التزامی دو خبر و دو خطـاب دیگرنـد، در حقیقت چهـار خبر اینجـا وجـود دارد و مراجعه به مرجحـات سـندی در دو خبر اول است که مـدلول مطـابقی انـد و بـا هم تعـارض دارنـد، و حجت نیسـتند برای ترجیـح یکی به مرجحات سـندی مراجعه میکنیم. اما دو خبری که مدلول التزامی اند فرض حجیت آنهاست و نیاز به مرجح نداریم.

۱- (۲) کافی ۱/۶۸ و وسائل الشیعه باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۱.

کما اینکه در تزاحم ملا-کی میتوان به قاعده نخست از قواعد تزاحم خطابی مراجعه کرد و بین ملاک ها جمع دلالی نمود و مانعی نیست. همچنین میتوان به قاعده دوم، ترجیح سندی مراجعه کرد و مانعی وجود ندارد.

مرحله سوم: تخییر یا تساقط

در مرحله سوم اگر متعارضین به لحاظ سند ترجیح بر یکدیگر نداشتند، دو مبنا وجود دارد:

۱. تخییر

۲. تساقط

اگر مبنای ما تخییر باشد، راه تخییر ادامه و تتمه راه اخبار علاجیه است. و در تخییر فرقی نیست که تزاحم تزاحم ملاکی باشد یا تزاحم خطابی.

اگر مبنای ما تساقط باشد، و بگوییم اصل اولی در متعارضین تساقط است و اصل ثانوی به نام تخییر نداریم، آیا میتوان در تزاحم ملاکی قائل به تساقط و لوازم آن شد یا نه؟ مرحوم آخوند اصل ثانوی را قبول دارد و مرحوم نائینی قبول ندارد.

در تساقط نیز دو مبنا وجود دارد:

الف) تساقط بالکلیه و بالجمله

ب) تساقط فی الجمله

برخی از کسانی که می بعد از تساقط هیچ خاصیتی ندارند و مرجع اصول عملیه است.

و برخی از کسانی که اصل اولی در متعارضین را تساقط میدانند قائل به تساقط فی الجمله هستند، یعنی دو خبر در مدلول مطابقی شان تساقط میکنند اما در مدلول التزامی که نفی ثالث است تساقط نمیکنند. دو روایت «صل» و «لاتغصب» در مجمع تعارض دارند اما در نفی اباحه حجت هستند، مدلول التزامی هر دو این است که حکم نماز در مکان غصبی خارج از وجوب و حرمت نیست، آنچه هست الزام است یا الزام فعل یا الزام ترک، اما اباحه نیست.

حال اگر مختار ما تساقط فی الجمله باشد، بحثی نیست و مشکلی پیش نمیآید. «صل» و «لاتغصب» نسبت به وجوب و حرمت تساقط میکنند، حکم وجوب و حرمت نیست؛ اما نسبت به اصل الزام و نفی اباحه حجت هستند.

اگر مختار ما تساقط بالجمله باشد، در بعضی از صور اشکال به وجود می‌آید. و بایست بین صورت تزاحم ملاکی و صورت تزاحم خطابی فرق گذاشت.

در صورتی که تزاحم تزاحم خطابی و غیر ملاکی است، بعد از تعارض و تساقط دو روایت مراجعه میشود به اصل برائت و در این صورت هیچ مشکلی پیش نمی‌آید. مثلا یک روایت میگوید «قُم» و روایت دیگر میگوید «اسجد» _ ضدان هستند و ثالث هم دارند و آن رکوع است _ احتمال کذب هر دو هست و بعد از تعارض و تساقط بدون هیچ مشکل مرجع اصل برائت است.

در صورتی که تزاحم تزاحم ملاکی است، «قُم» و «اسجد» تزاحم ملاکی دارند. مرحوم سید محمد باقر صدر در این صورت فرموده اند: «نمیتوان به اصل برائت رجوع کرد، قیام ملاک دارد و سجود هم ملاک دارد، بعد از تعارض و تساقط نمیتوانی بگویی برائت جاری است و نه قیام واجب است و نه سجود، چرا که با جریان دو اصل برائت ملاک فی البین تفویت میشود. از جریان دو اصل برائت اذن در تفویت ملاک لازم می‌آید. کما اینکه در جایی که از اجرای دو اصل برائت، مخالفت قطعی حکم لازم بیاید دو اصل جاری نیستند همچنین در جایی که از اجرای دو اصل مخالفت قعطی ملاک لازم بیاید، دو اصل جاری نیستند».

مناقشه: مستلزم نبودن علم مکلف به ملاک با جعل حکم

در تزاحم ملاکی در فرضی که علم به ملاک متزاحمین داریم اگر اجمالا بدانیم بر اساس یکی از ملاکها حکم جعل شده است، اما تفصیلا نمیدانیم طبق کدامیک، در اینجا علم اجمالی مانع از جریان برائتین است.

ص: ۹۵

لکن تمام حرف در این است که از کجا علم پیدا کنیم که حکمی در متزاحمین جعل شده است؟

نهـایت امر آن است که ما از راه خطاب، اجماع، مناسـبات حکم و موضوع و ... علم به ملاک پیـدا میکنیم لکن از کجا بـدانیم طبق آن ملاـک حکم جعـل شـده است؟ جعـل حکم کار مولا است، شایـد شارع حکیم در تزاحم ملاکها طبق هیچکـدام الزام جعل نکرده است و تخییر جعل کرده است؟

پرسش: آیا شارع میتواند درجایی که ما علم به ملاکین متزاحمین داریم اذن به مخالفت هر دو ملاک بدهد؟

پاسـخ: در نظر تحقیق، مولا در جایی که هر ملاک تنها و جـدای از فرض تزاحم، فعلی باشـد میتوانـد اذن دهـد، تا چه برسد به فرض تزاحم که شک در فعلیت داریم، شاید تزاحم موجب شده نه «این» محبوبیت داشته باشد و نه «آن» مبغوضیت.

بحثی است در این مسأله که اگر کسی علم به ملاک پیدا کرد آیا عقلا امتثال آن همانند امتثال تکلیف لازم است؟

رأی مرحوم آخوند آن است که لب تکلیف، ملاک آن است و عقل حکم به وجوب امتثال میکند.

رأی مدرسه نائینی آن است که تا طبق ملاک حکم جعل نشود و خطابی به زبان مولا نیاید، عقلا امتثال الزامی ندارد.

در نظر تحقیـق گـذشت کـه امکـان دارد بگـوییم اذن در مخـالفت قطعی حکـم درست است. لکن اگر اذن در مخـالفت قطعی حکم را عقلانی ندانیم اما اذن در مخالفت قطعی ملاک هیچ عیبی ندارد.

البته در موالی عرفی در پـاره ای از موارد امتثـال ملاک الزام دارد. مثلا مولا خواب است و فرزنـد او در حال غرق شـدن است، عقـل از بـاب احتیـاط حکم میکنـد لازم است جان فرزنـد را نجات دهی، اگر بیـدار بود حتما امر میکرد به نجات فرزنـد، عقل میگوید «امتثال ملاک همانند امتثال خطاب الزام دارد». اما در پاره ای موارد الزام ندارد مثلا فرزند مولا پیش چشـمش در حال غرق شـدن است و مولاـ ساکت است و چیزی نمیگویـد، اینجا عقل امتثال ملاک را لازم نمیدانـد. اگر بعـداً مولا بگویـد: «چرا فرزندم را نجات ندادی؟» عبد میتواند احتجاج کند و بگوید «خودت میدیدی و چیزی نفرمودی!»

مرحوم محقق خویی میفرمایـد: «اگر مولای عرفی تزاحم ملاکات را ببینـد مثلاً ببیند ملاک «اکرام» و «اهانت» تزاحم دارند و به اشتباه ملاک «اکرام» را اقوی تشخیص دهد و به آن دستور دهد، عبد باید از دستور اطاعت کرده و اکرام کند».

و اگر مولا بعـدا بگویـد «چرا اکرام کردی؟» عبـد میتوانـد از خود دفاع کرده و بگویـد: «جنابعالی دسـتور دادید». مولا: «اشـتباه کردم!» عبد: «ما مطیع دستورتان هستیم».

اگر عبـد تشـخیص خود را معیـار عمـل قرار دهـد و به ملاک اقوی عمل کرده اهانت کنـد، مولا میتوانـد او را مؤاخـذه کنـد و بگوید «مگر نگفتم اکرام کن! چرا اکرام نکردی» و عبد نمیتواند از خود دفاع کند و بگوید: «ای مولا اشـتباه کردید» و استدلال هم کند جا ندارد، مولا مولا است میگوید «این حرفهای گنده به دهن تو نیامده! چون "من" گفتم باید اکرام میکردی!»

در نظر تحقیق «لزوم اطـاعت و ترک عصـیان مختص به احکـام است. اطاعت وجودا و عـدما دائر مـدار تکلیف و خطاب است. انقیاد و حسن فعل و حسن فاعلی مربوط به الزام نیست. ما در اصل احراز ملاک به اشـکال برخوردیم لکن در صورتی که علم به ملاک هم داریم شارع ساکت است و تکلیف نکرده است «وَ سَـکَتَ عَنْ أَشْـیَاءَ لَمْ یَسْـکُتْ عَنْهَا نِسْیَاناً فَلَا تَکَلَّفُوهَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَکُمْ فَاقْبَلُوهَا»(۱) خواسـته امر نکنـد ما نبایـد جلوتر از مولا حرکت کنیم لذا تفویت ملاک در جایی که خطاب نیست عیب ندارد، ترجیح ملاکی بر ملاک دیگر دلیل ندارد».

بحث ریزه کاری هایی دارد لکن چون خیلی فقهی نیست آن را رها می

ص: ۹۷

۱- (۳) وسائل الشیعه ۲۷/۱۷۵ باب۱۲ من ابواب صفات القاضی ح آخر.

ادامه بحث در تزاحم خطابی إن شاء الله به شرط حیات و توفیق روز یکشنبه بعد از عاشورا.

تعارض/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /قواعد مرجع ۹۵/۰۷/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /قواعد مرجع

خلاصه مباحث گذشته:

گذشت که بحث در تزاحم دو قسم است: ۱. تزاحم ملاکی ۲. تزاحم خطابی.

تزاحم ملاکی را مرحوم آخوند قدس سره مطرح کرده اند و امثال محقق عراقی بر آن اصرار دارند.

تزاحم خطابی را مرحوم نائینی قدس سره تحقیق کرده و دنبال نموده است.

بحث از تزاحم ملاکی پایان یافت.

ثمره عملی اختلاف بین دو نظریه

ثمره عملی اختلاف نظر محقق نائینی و آخوند چیست؟ اختلاف دو نظریه در کجا روشن میشود؟

نبود ثمره در تزاحم خطابی

اگر تزاحم در ناحیه امتثال باشد مانند «صل» و «ازل النجاسه عن المسجد» از لحاظ عمل بین نظریه آخوند و محقق نائینی فرقی نیست و فقط در اسم و عنوان فرق دارند. البته اختلاف دو نظریه ممکن است ثمره عملی جزئی داشته باشد اما ثمره عملی عمده ندارد.

ما در نظر تحقیق شک داشتیم که مرحوم آخوند تزاحم خطابی را داخل در تزاحم ملاکی کرده اند یا نه! لکن مشاهده کردیم محقق عراقی به دخول تزاحم خطابی در تزاحم ملاکی تصریح کرده اند و نظریه محقق عراقی در جایی که نظریه آخوند مخالفی نداشته باشد همان نظریه آخوند است.

ص: ۹۸

بنابراین مرحوم آخوند این مورد از تزاحم را تزاحم ملاکی میداند، نظر شریفشان آن است که در اینجا ملاکات تزاحم دارند و بیش از یک تکلیف جعل نشده است و مرجع قواعد باب تزاحم است، هر خطابی که اهم، محتمل الاهم یا بی بدل باشد مقدم است بر خطاب دیگر و در مثال مذکور «ازل» اهم است و مقدم میباشد.

مرحوم محقق نائینی این مورد را از تزاحم امتثالی و خطابی میدانند و نظر شریفشان آن است که اینجا دو حکم جعل شده است و مرجع قواعد باب تزاحم است و طبق آن قواعد «ازل» اهم است و مقدم میشود.

اگر مکلف تکلیف اهم را عصیان کرد و نماز خواند طبق نظر هر دو بزرگوار نماز صحیح است. صحت نماز نزد آخوند به خاطر ملاک داشتن است چون ایشان منکر ترتب هستند و صحت نماز نزد محقق نائینی به خاطر امر ترتبی است.

مرحوم نائینی در تزاحم خطاب ها، همان خطاب را معالجه میکند. لکن مرحوم آخوند در خطاب ها نیز سراغ ملاکات میرود و آنها را معالجه میکند لذا نظریه آخوند فقهی نیست.

موارد تزاحم ملاکی

مراد از موارد تزاحم ملاکی جایی است که تزاحم فقط در ملاکات است و خطاب ها تزاحم ندارند.

مرحوم نائینی معتقدند که ملاکات مربوط به مولا است و ما دسترسی به ملاکات نداریم، لذا در این موارد نمیتوان بحث کرد لذا در این قسم بحث نکرده اند.

مرحوم آخوند موارد تزاحم ملاکی که خطاب هایشان تزاحم ندارند را دو مورد میداند: ۱. اجتماع امر و نهی ۲. امر به ضدان لاثالث.

طبق نظر آخوند در باب اجتماع امر و نهی ملاک هر دو را احراز کردیم لکن این دو ملاک با هم متزاحمند. در امر به ضدان لاثالث نیز اگر ملاک را احراز کنیم از موارد تزاحم ملاکات هستند.

و مرحوم نائینی اجتماع امر و نهی و همچنین امر به ضدان لاثالث را از باب متعارضین میداند.

در باب اجتماع امر و نهی و باب امر به ضدان لاثالث یا خطاب ها واصل شده اند و یا واصل نشده اند.

فرض وصول خطابین

اگر خطاب ها واصل شده باشند ثمره عملی بین دو نظریه نیست. هر چند در الفاظ با هم اختلاف دارند.

آخوند امر و نهی را ــ یا دو امر را در باب امر به ضدان لاثالث ــ در فرضی که خطاب ها واصل شده باشند از باب تزاحم میداند و قائل است که مرجع قواعد باب تزاحم است لکن چون ظاهر خطابین متعارضین هستند در نهایت و نتیجه به قواعد باب تعارض مراجعه میکنیم. مثلاً خطاب «صل» ظهور در وجوب فعلی نماز دارد و خطاب «لاتغصب» ظهور در حرمت فعلی غصب دارد و چون علم به کذب یکی داریم در نتیجه باب اجتماع امر و نهی متعارضان میشوند. و اگر یکی از خطاب ها اظهر بود از اظهر کشف میکنیم که ملاک آن اقوی است.

مرحوم نائینی کما اینکه گذشت قائل به احراز ملاک نیستند. و بر این باورند که از اظهر نمیشود کشف ملاک کرد.

اختلاف نظر بین مرحوم نائینی و مرحوم آخوند ثمره عملی ندارد؛ نظر هر دو بزرگوار چه در باب اجتماع امر و نهی و چه در باب امر به ضدان لاثالث این است که خطاب ها متعارضین هستند و بایست به قواعد باب تعارض مراجعه کرد، و نظر هر دو بزرگوار در اجتماع امر و نهی بطلان نماز است، چون هر دو محقق امتناعی هستند و هر دو نهی را مقدم میدارند.

فرض عدم وصول یکی از خطابها

در فرض عدم وصول یکی از خطاب ها بین نظریه ها ثمره عملی وجود دارد.

اگر یکی از خطاب ها واصل نبود، مکلف به حکم یا به موضوع جاهل بود مثلا جاهل به غصب بود، خانه ای خرید و پس از سی سال معلوم شد که خانه وقفی بوده و او از موقوف علیهم نبوده است.

نظر مرحوم آخوند علیه الرحمه در این فرض مرجعیت قواعد تزاحم است و همچنین کسانی که در باب اجتماع امر و امر به ضدان لاثالث قائل به تزاحم ملاکات هستند آن است که در فرض جهل به حکم یا موضوع، قواعد باب تزاحم مرجع است. و قاعده در باب تزاحم در فرضی که خطاب مهم واصل شود و خطاب اهم واصل نشود آن است که مهم فعلی و واجب الاطاعه است و اهم فعلی نیست و مکلف نسبت به مخالفت اهم معذور است مثلاً- در تزاحم بین امر به نجات دو غریق که یکی مؤمن است و دیگری عالم جلیل القدر و مکلف میداند اولی مؤمن است اما خبر ندارد دومی عالم جلیل القدر است در اینجا تکلیف مهم واجب الإطاعه است. از اینرو در فرض جهل به غصب، در باب اجتماع امر و نهی نیز حرمت غصب به خاطر جهل فعلیت ندارد و نماز صحیح است.

نظر مرحوم نائینی علیه الرحمه و تابعینش آن است که اجتماع امر و نهی از باب متعارضین هستند چه خطابها واصل شوند و چه واصل نشوند. لذا در فرض جهل به حکم غصب یا موضوع آن تعارض وجود دارد، و نماز در مکان غصبی حتی در فرض جهل به حرمت یا غصب، باطل است.

بنـابراین در باب اجتماع امر و نهی و و ضـدان لاثالث در فرضـی که یکی از خطابها واصل نشود، نزد آخونـد و تابعینش امتثال امری که واصل شده است صحیح است؛ نماز در باب اجتماع و امر صـحیح است و نزد نائینی و تابعینش امتثال آن امر صـحیح نیست و نماز باطل است.

تأیید: تفصیل فقهاء بین علم و جهل شاهد بر صحت نظریه آخوند (آقا ضیاء)

مرحوم آقا ضـیاء فرموده انـد: «باب اجتماع امر و نهی از باب تزاحم ملاکی است نه تعارض. شاهد این مطلب آن است که علما بین علم و جهل تفصـیل داده اند، اگر شخصـی عالم به غصب باشد فرموده اند نمازش باطل است و اگر جاهل به غصب باشـد فرموده انـد نمـازش صـحیح است، این تفصـیل نمیسازنـد جز بـا مبنای تزاحم ملاکی، علم و جهل در ملاکات تأثیر تام دارد، با جهل به حکم و عدم وصول آن مانع و مزاحم صحت نماز مرتفع میشود و نماز صحیح میشود.

اگر فقها قائل به تعارض بودند بین علم و جهل تفصیل نمیداند، زیرا که وصول و عدم وصول تأثیری در تعارض ندارد».

مناقشه: منحصر نبودن منشأ تفصیل در تزاحم ملاکی

بـا اختیـار تزاحم ملاـکی میتوان بین علم و جهـل تفصـیل داد لکن منشأ تفصـیل منحصـر در پـذیرفتن تزاحم ملاکی نیست. لـذا نمیتوان گفت هر کسـی که تفصـیل داده است تزاحم ملاکی را پذیرفته است، بلکه امکان دارد کسی منکر تزاحم ملاکی باشد اما باز بین علم و جهل تفصیل دهد.

منشأ تفصـیل میتوانـد چیز دیگری باشـد مثلاً مرحوم آخونـد با مبنای تزاحم ملاکی بین علم و جهل تفصـیل نـداده است، ایشان تکلیف را در ظرف جهـل فعلی نمیداننـد «رفع مالاـیعلمون» یعنی رفع الإلزام المجهول فعلاً. تکلیف الزامی در ظرف جهل فعلی نیست.

بـا این مبنـا هم تفصـیل بین علم و جهـل صـحیح است، اگر شـخص عالم به غصب بود نمازش باطل است چون حرمت غصـب فعلی است و بنـا بر امتنـاع اجتمـاع، نهی مقـدم بر امر است و نهی مقتضـی فساد است پس نماز باطل است. اما حرمت در جاهل قاصـر فعلیت ندارد، خود صاحب مسأله حرمت را برداشـته است، و با برداشته شدن حرمت، ملاک وجوب مزاحم ندارد و فعلی است و شـخص در مخالفت حرمت غصب معذور است لذا نمازش در جهل قصوری صحیح است، کما اینکه اگر قهرا او را در زنـدان غصبی زنـدانی میکردند نسبت به غصب معذور بود و نمازش صـحیح. پس منشأ تفصـیل میتواند تزاحم ملاکی نبوده و فعلی نبودن تکلیف در فرض جهل باشد.

علاوه بر آن در کلمـات فقهـای سـابق اینگونه مباحث و سـیاقت های دقیق عقلایی وجود نداشـته است. سـیاقت هایی همچون تزاحم ملاـک و مراجعه به قواعـد تزاحم و فعلی نبودن اهم در فرض جهـل. مـا اطمینان داریم اینگونه الفاظ و مباحث در کلام فقهـا نبـوده اسـت، آنچه در کلاـم ایشـان است عبـارت است از حرمت غصب و فعلی نبـودن حرمت در ظرف جهـل و حکم به صحت نماز در ظرف جهل. بنابراین تفصـیل فقها نمیتوانـد شاهـد بر آن باشـد که ایشان در باب اجتماع امر و نهی مبنای تزاحم ملاکی را اختیار کرده اند.

خصوصـا اینکه فقهـا بین جاهـل قاصـر و مقصـر تفصـیل داده انـد، این گفتار با بیان فعلی نبودن حرمت در ظرف جهل سازگار است نه بـا مبنای تزاحم ملاکی. با مبنای تزاحم ملاکی بین جهل قصوری و تقصـیری فرقی نیست، جاهل قاصـر باشـد یا مقصـر باید مهم را امتثال کند، عدم وصول اهم بین قاصر و مقصر مشترک است.

نتیجه مباحث گذشته

در جایی که ظهور خطابین در حکم فعلی بود متعارضین هستند. و آخوند هم اعتراف کرد که ظاهر خطاب متزاحمین ملاکی ظهور در فعلیت دارند و تعریف تعارض شاملش میشود در نتیجه تزاحم ملاکی قسمی از متعارضین است.

ما در نظر تحقیق قیدی را اضافه میکنیم؛ اگر اهمیت یکی از خطابین را احراز نکردیم دو خطابی که تزاحم ملاکی دارند متعارضین هستند. اگر اهمیت یکی از خطابین را احراز کنیم، علی المبنا است ـ مثل سخن برخی که فرموده اند «ملاک نهی اهم است» ـ در این صورت بین مرحوم نائینی و آخوند اختلاف است. مرحوم آخوند میفرماید: «از باب تعارض خارج است و قواعد باب تزاحم بار میشود» و مرحوم نائینی میفرمایند: «با فرض احراز اهمیت یک طرف باز نمیتوان جعل را کشف کرد و گفت شارع طبق اهم حکم جعل کرده است شاید تزاحم ملاکات باعث شد شارع طبق هیچکدام حکم جعل نکند».

طبق نظر تحقیق ترتب در ضدان لاثالث نیز محال است و خطابین آنها متعارض هستند.

بحث از تزاحم ملاکی در اینجا پایان می یابد. و به بحث از تزاحم خطبی و امتثالی میرسیم و در فقه این قسم از تزاحم مورد ابتلا است. و تزاحم ملاکی مورد ابتلا نیست بعید است در فقه حتی یک بار بشنوید که فقها به دو خطاب برسند و بگویند دو خطاب کاشف از دو ملاک متزاحمند و یکی اهم است. تزاحم امتثالی مانند تزاحم ادای دین با نماز، یعنی دو خطاب وجود دارد و مکلف بیش از یک قدرت ندارد و قدرتش را یا باید صرف این کند یا صرف آن و هر کدام خطابین میگویند«قدرتت را صرف من کن».

ص: ۱۰۴

نخستین بحث در تزاحم خطابی و امتثالی آن است که آیا تزاحم امتثالی داخل در تعارض است؟ نظر شریف محقق نائینی آن است که تزاحم خارج از تعارض است و بر این نظر اصرار دارند.

بحث را از فوائد الاصول و اجود التقریرات و مصباح الاصول دنبال کنید ببینید آیا میشود بیان ایشان را قبول کرد؟ یا نه و متزاحمین داخل در بحث تعارض است و باید به قواعد باب تعارض مراجعه کرد؟

تعارض/مقدمه یکم تعریف /شمول تعریف نسبت به تزاحم ۹۵/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: تعارض/مقدمه یکم: تعریف /شمول تعریف نسبت به تزاحم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تزاحم به قسم دوم آن یعنی تزاحم خطابی رسید، و مرحوم نائینی نخستین کسی است که تزاحم خطابی را مفصل مطرح کرده و آن را تبیین نموده و احکامش را بیان کرده است، لذا اساس کار ما سخن ایشان است.

قسم دوم: تزاحم خطابی

پس از این هر وقت بدون قید میگوییم «تزاحم» مراد تزاحم خطابی و امتثالی خواهد بود.

فرق تعارض و تزاحم

مرحوم نائینی و شاگردش مرحوم محقق خویی هر دو میفرمایند «تعارض و تزاحم جامعی ندارند و کاملا مباین از هم هستند و با یکدیگر اشتباه نمیشوند». و مرحوم محقق نائینی فرق تعارض و تزاحم را اینگونه بیان کرده است.

تعارض عبارت است از تنافی دو حکم در مقام جعل. تنافی در باب تعارض، در مقام جعل است، دو جعل مولا، دو کار او، این انشاء او با آن انشائش قابل اجتماع نیست. قابل اجتماع نیست که هم حرمت ارنب را جعل کند هم حلیت آن را.

ص: ۱۰۵

و تزاحم عبارت است تنافی در مقام مجعول، فعلیت این حکم با فعلیت آن حکم قابل اجتماع نیستند و جعل ها با هم تنافی ندارند. جعل حرمت «غصب» و جعل وجوب «انقاذ غریق» با هم قابل اجتماع هستند، یک موردی غصبی است که مقدمه انقاذ نیست و موردی است از انقاذ که غصبی در آنجا نیست مثل انقاذ در دریا؛ اما گاهی در مقام امتثال، فعلیت این دو حکم قابل اجتماع نیستند چون به جهت قدرت نداشتن مکلف امتثال هر کدام مزاحم امتثال دیگری است.

«جعـل» یعنی اعتبـار حکمی از سـوی مولاـ برای موضـوعی که مفروض الوجود است. خطابـات شـرعیه به نحو قضایـای حقیقیه هسـتند و محمول را در فرض وجود موضوع اثبات می و خطاب متکفل جعل مولا است، عبارت "لله علی الناس حـج البیت من استطاع الیه سبیلا" عهده دار بیان جعل مولا است.

«مجعول» یعنی فعلیت حکم با وجود موضوع فعلی، در خارج مستطیع پیدا شده و وجوب حج فعلی گشته است.

از همین رو برای حـل تعارض بایـد در یکی از خطاب ها _ که عهـده دار جعل است _ تصـرف کرد و گفت مولا آن جعل را انجام نداده است. این جعل مخالف مذهب عامه است پس حق است و دیگری موافق عامه است به جهت تقیه صادر شده است مثلاً، به نحوی بایـد در آن تصـرف کرد، یا مـدلول آن یا صـدور و یا جهت صدورش تصـرف کرد یا به قول آخوند در هر دو دلیل تصرف نمود.

و از همین رو برای حل تزاحم نیاز به تصـرف در یک دلیل نیست به جهت آنکه جعل ها در مقام جعل با هم قابل جمع هسـتند و تنافی از قـدرت نداشـتن بر امتثال هر دو تکلیف سرچشـمه می یکی، موضوع تکلیف دیگر منتفی میگردد. _ در تزاحم بحث از اینکه قدرت شرط عقلی است یا شرطی است که از اقتضای خطاب فهمیده می ! مشهور قائلند که مقدور بودن تکلیف حکم عقل است و مرحوم محقق نائینی قائل است که شـرط قـدرت به اقتضای خطاب است، اینکه مولا خطاب میکند که «انقذ» یعنی انقـذ ایها القادر. گوینده که می دلیل «لایکلف الله نفسا الا وسـعها» همه تکالیف را مشـروط به شـرط قدرت کرده است. و این بحث و اختلاـف نظر مهم نیست _ و مهم آن است که به دو نکته توجه داشـته باشـیم. یکم: در تزاحم، جعل دوم: قـدرت جزء الموضوع است و در موضوع به نحو مفروض الوجود اخـذ شده است، خطاب از قدرت داشـتن یا نداشـتن ساکت است، خطاب عهده دار موضوعش نیست، خطاب میگوید: «من چه بدانم قدر داری یا نه! اگر قدرت داری انقاذ غریق کن».

لـذا بین تعـارض و تزاحم تبـاین وجود دارد و جـامعی وجود نـدارد تا بین آنها اشـتباه شود، اشـتباه نمیشود کما اینکه بین اصاله الطهاره و اصل صحت بیع فضول اشتباه نمیشود تا بگویی در شک آیا اصل طهارت است یا صحت بیع فضولی.

محقق نائینی بر ادعای خود مبنی بر اینکه تزاحم مربوط به مجعول است و با جعل اشتباه نمیشود دو شاهد آورده است:

شاهد نخست: حال تزحم در امتثال و تحقق تزاحم و عدم آن با حالات مکلفین مختلف است، گاهی دو تکلیف نسـبت به یک مکلف متزاحمین هسـتند و نسبت به مکلف دیگر متزاحمین نیسـتند. مثلاً اگر کسـی قـدرت دارد که هم غریق را نجات دهد و هم غصب نکند مثلاً با طنابی از دور غریق را نجات دهد، اینجا دو خطاب با هم تزاحم ندارند، لذا این رو در تزاحم، جعل ها با هم قابل جمع هستند.

امـا تعـارض همگـانی است، وقتی بین دو خطـاب تعـارض بود نسـبت به همه مکلفین تعـارض است، بین حلیت و حرمت ارنب تعارض است و همه مکلفین در آن مشترکند.

شاهـد دوم: تقـدیم یـک دلیل در تزاحم مسـتلزم تصـرف در دلیل دیگر نیست، با تقـدیم یک دلیل، حکـم دلیل دیگر به جهت انتفای موضوع، منتفی میشود.

و به همین جهت هم هست که سنخ مرجحات هر کدام با دیگری فرق میکند.

سنـخ مرجحات باب تعارض مربوط به خبر و دلیل است، نگاه کن ببین کـدام خبر مشـهور است، کـدام خبر موافق کتاب است، کدام مخالف عامه است، همه به مدلول نگاه میکنند.

اما سنخ مرجحات باب تزاحم به دلیل و مدلول کار ندارد، نگاه کن ببین کدام اهم است، کدام بدل ندارد.

ص: ۱۰۷

مناقشه نقضی: سرایت تنافی از مجعول به جعل در تزاحم دائمی (آقا ضیاء)

اینکه تنافی در مجعول احیانی است و موجب تنافی جعل نمی ، تزاحم در آن دائمی است، بایست آنجا هم بگویید تافی به جعل ها سرایت نمیکنند، مولا فرموده «تحرک فی صبح یوم الجمعه» و فرموده «اسکن فی صبح یوم الجمعه» فرقی بین تنافی احیانی و دائمی نیست و بایست یا در مثال مذکور هم بایست بگویید تنافی در جعل نیست یا بایست در تنافی احیانی نیز بگویید تنافی در جعل وجود دارد.

جواب: قیاس مع الفارق (نظر تحقیق)

قیاس تنافی دائمی به تنافی احیانی مع الفارق است. دو جعلی که هیچ وقت هر دو به فعلیت نمی با هم لغو است و لغویت منشأ است برای تنافی جهل ها، اما در تزاحم احیانی، جعل ها تنافی ندارند، جعل وجوب انقاذ و جعل حرمت غصب لغو نیست و تنافی شان احیانی است.

جعل ها در تزاحم دائمی، تنافی دارند، لغویت امر به ضدان در زمان و مکان واحد موجب میشود که بگوییم یکی از جعل ها از مولا صادر نشده است.

مناقشه حلی: سرایت تنافی از مجعول به جعل (آقا ضیاء)

در متزاحمین کما اینکه در مجعول تنافی است، در جعل هم تنافی وجود دارد، اطلاق «انقذ الغریق» با اطلاق «لاتغصب» در مجمع که مکلف یک قدرت دارد متزاحم هستند، باب تزاحم با متعارضین اعم و اخص من وجه فرق ندارد. در متعارضین من وجه دلیلی می گوید «اهن الفساق» کما اینکه این دو دلیل در عالم فاسق تعارض دارند کذلک «انقذ الغریق» و «لاتغصب» در مثال تزاحم با هم تعارض دارند.

و اگر بیان محقق نائینی را بگوییم علی الإسلام السلام.

تعارض/مقدمات/مقدمه یکم تعریف /خروج یا دخول تزاحم در تعریف ۹۵/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات/مقدمه یکم تعریف /خروج یا دخول تزاحم در تعریف

خلاصه مباحث گذشته:

سخت در فرق تعارض با تزاحم بود. و گذشت که اساس کار سخن مرحوم محقق نائینی است و ایشان فرق آن دو را اینگونه بیان کرده اند. در تعارض تنافی در مقام جعل و تشریع است و در تزاحم تنافی در مقام فعلیت است و مجعول ها با هم تنافی دارند. تکلیف به متزاحمین تکلیف به مالایطاق است.

مرحوم آقا ضیاء یک اشکال نقضی کرد و یک اشکال حلی.

مناقشه حلی : سرایت تنافی از مجعول به جعل (آقا ضیاء)

تفکیک بین تعارض و تزاحم از جهت جعل و مجعول نادرست است، از این جهت فرقی بین تعارض و تزاحم نیست، در تزاحم جعل ها نیز با هم تنافی دارند. اطلاق خطابین متزاحمین با یکدیگر تنافی دارند کما اینکه اطلاق عامین من وجه در مجمع با هم تنافی دارند. اطلاق خطاب نسبت به قدرت محال است چون علما بین علم و قدرت فرق گذاشته و فرموده اند: خطابات مقید به علم نیست، به خلاف قدرت که خطابات مقید به آن هستند، علم از تقسیمات ثانویه است اما قدرت از تقسیمات اولیه است و دخیل در خطاب است ـ حال به حکم عقل یا به اقتضای خطاب که مختار مرحوم نائینی است از این جهت فرق نمیکند ـ شمول خطابات به عاجز محال است، اما شمولش نسبت به جاهل اشکالی ندارد زیرا که علم شرط تنجز است و خطابات نسبت به علم و جهل اطلاق دارند.

و اگر بگوییم خطابات نسبت به قدرت هم اطلاق دارند، معقول نبودن اطلاق خطابین متزاحین لازم می اطلاق «انقذ هذا الغریق» و اطلاق «انقذ ذاک الغریق» نسبت به زید که بر انقاذ بیش از یک نفر قدرت ندارد معقول نیست. خطاب مطلق باشد و قدرت شرط تنجز و فعلیت باشد عیبی ندارد اما غلط است چون در جایی که مکلف فقط یک قدرت دارد اطلاق متزاحمین تنافی پیدا میکنند کما اینکه عامین من وجه در مجمع تنافی دارند.

حل آقا ضیاء

فرق تزاحم و تعارض از جهت ملاک است، اگر هر دو خطاب ملاک داشتند از باب تزاحم است و اگر یکی ملاک داشت از باب تعارض است. و این مباحث در سابق گذشت.

تأیید مناقشه: نادرست بودن تفکیک جعل و مجعول

تفکیک جعل و مجعول از یکدیگر و ادعای تنافی مجعول ها و عدم تنافی جعل ها صحیح نیست، جعل و مجعول یک چیز هستند کما اینکه نظر شریف مرحوم محقق خویی و نظر تحقیق همان است.

و به فرض اگر پذیرفتیم که جعل و مجعول از یکدیگر جدا هستند باز ادعای عدم تنافی در مقام جعل و وجود تنافی در مقام مجعول و فعلیت نادرست است. به خاطر آنکه وقتی مولاـ جعل را مطلق یا مقید قرار می دهد به جهت مجعول است، و الا اطلاق جعل به تنهایی چه فایده ای دارد؟ مولا جعل را مطلق یا مقید میکند تا مجعول را موسع یا مضیق کند، در نتیجه مجعول تابع جعل است و از خود استقلالی ندارد و اگر شما از اطلاق مجعول دست برداشته و می ، تغییر و تحول در مجعول از تغییر و تحول جعل ناشی است.

ص: ۱۱۰

به ذهن می رسد که نظر شریف مرحوم آقا ضیاء به آن است که در تزاحم علاوه بر تنافی مجعول ها، اطلاق جعل ها نیز تنافی دارند و تفیکیک معنا ندارد

تأیید بیان نائینی

برخی از اصولیون در تثبیت کلام محقق نائینی فرموده اند: بله در تزاحم بدواً جعل ها هم تنافی دارند اما در نظر نهایی این تنافی با ترتب حل میشود.

ترتب از یک طرف

در متزاحمین اگر یکی اهم بود، امر به مهم با عصیان اهم فعلی میشود. «صل» و «ازل النجاسه عن المسجد» امر به ازاله مطلق است و قیدی ندارد اما امر به صلاه مقید است به عصیان ازاله. اینگونه جمع بین اهم و مهم عرفی است. عرف میگوید: اهم را اتیان کن و اگر هم آن را عصیان کردی لااقل مهم را انجام بده. برو درس بخوان و مجتهد شو. اگر مجتهد نمیشوی لااقل درس بخوان احکام را بشناس.

ترتب از دو طرف

در متزاحمین اگر هر دو مساوی بودند، «انقذ هذا الغریق» و «انقذ ذاک الغریق» فعلیت هر کدام از خطابین ترتب دارد بر ترک دیگری. مولا به طور مطلق نفرمود «انقذ هذا الغریق مطلقاً» تا تزاحم پیش بیاید.

به عبارت اصح مشکله در باب تزاحم عدم قدرت است و عرف آن را با ترتب که جمعی عرفی است حل میکند. یا با ترتب از یک جانب یا با ترتب از جانبین.

مرحوم آقا ضیاء اشکال کرد که در باب تزاحم تنافی در جعل هم هست و کسی میتواند از نائینی دفاع کرده و بگوید با مسأله ترتب تنافی در مقام جعل حل میشود و وقتی تنافی در مقام جعل حل شد، حل از آن سرایت میکند به مقام مجعول و تنافی آنجا را هم حل میکند.

ص: ۱۱۱

پرسش: فارق بین عامین موجه در تعارض و بین متراحمین چیست؟

پاسخ: خطاب ها در عامین من وجه در مجمع تنافی و تعارض دارند و مشکل از قدرت نیست و علاج کار هم ترتب نمیباشد. دو خطاب «اکرم العلما» و «اهن الفساق» در مورد عالم فاسق تعارض دارند و نمیدانیم مولا در مورد او چه حکمی دارد! اما در تزاحم هر چند مشکله در خطاب ها است لکن سرچشمه اشکال در قدرت است و عرف مشکله تنافی را با ترتب حل میکند.

تزاحم دو شرط دارد:

۱. مشکله تنافی از ناحیه عجز مکلف باشد

۲. ترتب امکان داشته باشد

هر کدام از شرط ها نباشد مسأله از موارد تزاحم نخواهد بود، اگر مکلف عاجز از امتثال دو تکلیف باشد و ترتب امکان نداشته باشد خطابین متعارضین هستند مانند باب اجتماع امر و نهی که مشکله مشکله عجز مکلف است اما چون ترتب امکان ندارد ـ چون در جای خود گفته اند طلب حاصل پیش میآید یا اجتماع مصلحت و مفسده پیش میآید.

اگر ترتب امکان داشته باشد اما مشکله عجز ملکف نباشد باز تزاحم محقق نیست.

اشکال تنافی در مقام جعل در متزاحمین اشکال مهمی است و نمیدانیم مرحوم محقق خویی که سخن مرحوم نائینی را توضیح میدهد چگونه متعرض به اشکال و جواب آن نشده است.

مرحوم محقق نائینی به برکت ترتب تزاحم را از بحث تعارض خارج کرده است.

مناقشه: عدم خروج تزاحم از تعارض با ترتب (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق ضم ترتب، تزاحم را از تعارض خارج نمیکند. باز خطاب ها متعارضین هستند.

در تزاحم یک طرفه، ترتب از طرف مهم است، اما اهم مطلق است و قید ندارد، مکلف امر ازاله را عصیان میکند و نماز را هم نمیخواند، با ترک ازاله «صلاه» فعلی شده است و امر ازاله هم که فعلی بود لذا خطابین تنافی دارند. و مولا به دو چیز غیر مقدور امر کرده است.

ص: ۱۱۲

در تزاحم دو طرفه، اگر مکلف مشغول نجات یک غریق شود، امر به نجات غریق دیگر فعلی نیست و خطاب ها تنافی ندارند، اما اگر امتثال هر دو خطاب را ترک کرد چون در حال عصیان است لذا هر دو فعلی است.

طبق بیان ترتب مشکله تنافی در جعل در برخی صور حل میشود اما در برخی صور دیگر مشکله باقی است.

افزودن شرط لبی «قدرت شرعیه»

شاید در ذهن شریف محقق صدر همین نکته بوده که ترتب به تنهایی در برخی از صور مشکله را حل نمیکند لذا شرط دیگری را افزوده است.

ایشان فرموده اند: خطابات به حکم عقل مشروط به شرط دیگری هستند به نام «قدرت شرعیه». خطابات کما اینکه به حکم عقل مشروط به قدرت تکوینی هستند همچنین مشروط به قدرت شرعی هستند. انقذ الغریق مشروط است به این شرط که اگر قدرت شرعی داری. و قدرت شرعی به آن است که مشغول امتثال تکلیف دیگر نباشی، تکلیفی که از این کمتر نیست، یا مساوی است یا اهم است. «انقذ هذا الغریق» این غریق را نجات بده مشروط به اینکه مشغول به نجات غریق دیگر نباشی. وقتی مشغول به نجات آن دیگری هستی، خطاب فوق بعث ندارد و مرده است، چون شرعا قادر به نجات این غریق نیستی.

به حکم عقل «انقذ هذا الغریق» اطلاق ندارد، چون قبیح است مولا جعل را مطلق قرار دهد در حالی که مکلف شرعا قدرت بر امتثال به طور مطلق را ندارد، این غریق را نجات دهد چه مشغول به نجات دیگری باشد یا نباشد.

مناقشه: عدم خروج تزاحم از تعارض با انضمام شرط «قدرت شرعی»

ص: ۱۱۳

انضمام شرط «قدرت شرعی» تزاحم را از تعارض خارج نمیکند، چون با حفظ شرط «قدرت شرعی» ممکن است مکلف هر دو خطاب متزاحمین را عصیان کند و اطلاق خطابین در فرض عصیان تنافی دارند.

بیان محقق صدر را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمه اول تعریف /خروج یا دخول تزاحم در تعریف ۹۵/۰۷/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

تأیید بیان محقق نائینی با امکان ترتب۱

مناقشه: حل نشدن مشکله تنافی به صرف امکان ترتب (محقق صدر)۲

افزودن شرط «قدرت شرعی» (محقق صدر)۳

مناقشه: کافی نبودن شرط «عدم قدرت»۳

جواب: رفع مناقشه با نکته ترتب (محقق صدر)۳

مناقشه بر افزودن شرط «قدرت شرعی» (نظر تحقیق)۴

مناقشه: وجود تنافی در صورت عدم احراز تساوی و اهم و مهم (نظر تحقیق)۴

موضوع: تعارض/مقدمه اول: تعریف /خروج یا دخول تزاحم در تعریف

خلاصه مباحث گذشته:

مرحوم محقق نائینی در فرق تعارض با تزاحم فرمود: «در تعارض در مقام جعل تنافی هست و در تزاحم در جعل تنافی وجود ندارد بلکه در مقام مجعول و فعلیت تنافی هست».

مرحوم آقا ضیاء مناقشه کردند که در تزاحم نیز جعل ها با هم تنافی دارند. اطلاق «انقذ هذا الغریق» با اطلاق «انقذ ذاک الغریق» در جایی که مکلف بر نجات بیش از یک نفر قدرت ندارد تنافی دارند کما اینکه عامین من وجه در مجمع تنافی و تعارض دارند. در تزاحم تنافی فقط در مجعول باشد گفتنی نیست و تنافی به جعل هم سرایت میکند. و فرق تعارض و تزاحم چیز دیگری است.

ظاهر آن است که پیش از آقا ضیاء، مرحوم آخوند در باب اجتماع امر و نهی نیز قائل به تنافی در مقام جعل در متزاحمین میباشد.

ص: ۱۱۴

تأیید بیان محقق نائینی با امکان ترتب

برخی از محقق نـائینی اینگونه دفـاع کرده انـد. مسأله امکان ترتب در ذهن شـریف مرحوم محقق نائینی بوده لـذا میفرماینـد در متزاحمین تنـافی را در مقام جعل نیست. خطاب متزاحمین اطلاق نـدارد تا با هم تنافی داشـته باشـند، بلکه هر یک از خطاب ها مقیـد است به ترک امتثال خطاب دیگر. «ایها القادر انقـذ هذا الغریق ان ترکت ذاک» و «ایها القادر انقذ ذاک الغریق ان ترکت هـذا». در این مثـال که ترتب از دو جـانب است، داعـویت هر کـدام در زمـانی است که خطـاب دیگری ترک شـود و داعویت نداشته باشد.

در ترتب از یک جانب، فعلیت مهم مقیـد است به سـقوط داعویت اهم. و اهم وقتی داعویت ندارد که مکلف آن را یا عصـیان کند یا ترک کند و یا اراده ترکش را داشته باشد.

کـاری که ترتب انجـام میدهـد آن است که داعویت را ساقـط میکنـد. چون وجود دو داعی بالفعل مشـکل دارد. یعنی هم این خطاب داعی باشد و هم آن خطاب اشـکال دارد. اما اگر مفاد هر دو خطاب وجوب باشد اما داعویت نداشـته باشند اشکالی به وجود نمیآید.

بنـابراین اگر بگوییـد: "داعویت خطـاب «ازل» با عصـیان ساقط میشود و وجوب «صل» فعلی میشود" این گفتار اشـکال نـدارد. چون فرض را آن قرار دادید که یکی از خطاب ها داعی نیست.

تبیین ترتب به بیان عرفی

وجـوب «ازل» برای اینکه مطلق میباشـد اهم است و خطـاب «صـل» میگویـد: اگر «ازل» داعویت نداشـته باشـد من فعلی هسـتم. مکلف خطاب «ازل» را عصـیان میکند و مشغول نماز میشود. نماز امر دارد چون امر داشتن نماز همراه با امر داشتن ازاله اشکال ندارد، وجود دو امر زمانی اسـتحاله دارد که هر دو داعی باشـند و اگر فرض آن باشد که «ازل» با عصـیان داعویت ندارد ـــ در حالی که امر آن هست و فعلی هم است ـــ امر به ضدش فعلیت و داعویت داشته باشد اشکال ندارد. اجتماع دو حکم فعلی ضدّ هم اشکال ندارد.

ص: ۱۱۵

کلمه قصار قائلین به ترتب: جمع بین دو طلب ضد محال نیست، آنچه محال است عبارت است طلب جمع بین دو ضد، یعنی اگر مولا طلب کند که مکلف در یک زمان ضدّان را جمع کند، این محال است اما اگر دو ضد را طلب کند در حالی که امر یکی از ضدّان داعویت ندارد این اشکال و استحاله ندارد.

هر دو خطاب فعلی هستند اما داعویت مهم معلق است بر ترک و عدم داعویت اهم، در ترتب از جانبین (متساویین) نیز داعویت هر کدام معلق است بر داعویت نداشتن دیگری.

مناقشه: حل نشدن مشکله تنافی به صرف امکان ترتب (محقق صدر)

مشکل در متزاحمین آن بود که اطلاق هر خطابی مقتضی اطلاق و فعلیت است و مجرد نظریه ترتب مشکل تنافی در جعل را حل نمیکند، چون با امکان ترتب مهم زمانی فعلی است که اهم ترک شود داعویت نداشته باشد اما ترتب موضوع ساز خودش نیست و در باب تزاحم ما علم نداریم کدام اهم است، اطلاق هر خطاب مقتضی اهم بودن است، و علم به کذب یکی داریم میدانیم که نمیشود هر دو اهم باشند، لذا تنافی هنوز در جای خود باقی است.

مرحوم آخوند قدس سره هم که «صل» و «لاتغصب» را متعارضین میداند میفرماید: «اطلاق هر کدام از خطاب ها مقتضی فعلیت و اهم بودن هستند».

افزودن شرط «قدرت شرعی» (محقق صدر)

محقق صدر رحمه الله میفرمایند: برای حل تنافی باید شرط دیگری را افزود. هر خطابی لباً مشروط است به آنکه در صورت عدم اشتغال به واجبی که کمتر از من نیست مرا اتیان کن.

بیان عرفی شرط

«صل» میگوید: وقتی من هستم که مشغول به واجبی که کمتر از من نیست نباشی، معنا ندارد مشغول به اهم باشی و من هم باشم. مساوی هم مثل من است و معنا ندارد مشغول به مساوی باشی و من هم باشم.

مناقشه: کافی نبودن شرط «عدم قدرت»

دیروز بیان شد که در صورتی که مکلف مشغول اهم باشد تنافی وجود ندارد، چون به اهم مشغول شده است و مهم هم به جهت اشتراط «قدرت شرعی» اطلاق ندارد و فعلی نیست.

اما در صورتی که مکلف اهم را ترک کند ـ و اهم شرط مذکور را نداشت ـ و مشغول مهم شود، تنافی باز وجود دارد، چون اهم مقید نبود لذا فعلی است و مهم هم فعلی است چون مشغول به اهم نشده است.

همچنین در صورتی که مکلف مشغول به انجام هیچ کدام از خطابین نباشد تنافی باقی است. نه نماز بخواند و نه مسجد را ازاله کند. در این صورت «صل» فعلی است چون اشتغال به ازاله ندارد، و «ازل» هم فعلی است چون یا اهم است و از پیش فعلی بوده یا مساوی با «صل» است که با مشغول نشدن به نماز الآن فعلی شده است. این صورت با ترتب نیز حل نمی شود.

بنابراین شرط «قدرت شرعی» برای حل تنافی کفایت نمیکند. زیرا در پاره ای از صور باز تنافی وجود دارد.

جواب: رفع مناقشه با نکته ترتب (محقق صدر)

محقق صدر از مناقشه دیروزی ما اینگونه میتواند جواب دهد: با قید «قدرت شرعی و عدم اشتغال» به تنهایی و بدون اضافه کردن ترتب نمیتوان مشکل را حل کرد. سخن منکرین ترتب آن است که اجتماع دو حکم فعلی محال است. و قائلین به ترتب مدعی حل استحاله از طریق نظریه ترتب میباشند. لذا محقق صدر فرموده مسأله ترتب را لازم داریم تا در بعض فروض که هر دو خطاب فعلی هستند را حل کرده و نتیجه آن باشد که فعلیت هر دو خطاب اشکال ندارد.

ص: ۱۱۷

اگر منکر ترتب شدیم، اشکال برمیگردد اما با قول به ترتب اشکال ندارد دو حکم فعلی وجود داشته باشند و هیچکدام داعویت نداشته باشند.

در صورتی که مکلف مشغول به اهم شود، خطاب مهم داعویت ندارد و در صورتی که مکلف هر دو خطاب را رها کند و به هیچ کدام مشغول نباشد، باز وجود دو حکم فعلی که هیچکدام داعویت ندارد اشکال و عیبی ندارد.

بنابراین مناقشه دیروزی ما بر محقق صدر نادرست بود. و تنافی بین خطابین متزاحمین به برکت ترتب حل میشود، چه هر دو عصیان شوند یا اهم فقط عصیان شود.

مناقشه بر افزودن شرط «قدرت شرعی» (نظر تحقیق)

بیان محقق صدر مبنی بر اینکه صرف ترتب تنافی را حل نمیکند درست است، اطلاق هر کدام از متزاحمین مقتضی اهم بودن است لذا با هم تنافی دارند. لذا ایشان قید «عدم اشتغال به تکلیفی که کمتر نیست» را افزود لکن برای رفع تنافی خطابین و دلیلین باید جمع عرفی ارائه کرد. و این جمع هر چند برهان عقلی دارد اما عرفی نیست. جمع باید عرف پسند باشد و جمع ایشان را هیچ عرفی نمیپسندد زیرا فهم این قید برای عرف بعد از تنبه به آن نیز مشکل است لذا این جمع عرفی نیست.

مناقشه: وجود تنافی در صورت عدم احراز تساوی و اهم و مهم (نظر تحقیق)

تنافی با بیان ترتب در صور مذکور ــ که خطاب اهم معلوم است خطاب مهم معلوم است، یا معلوم است که خطابین متساویین هستند ــ حل میشود لکن در پاره ای از صور نیز هنوز تنافی وجود دارد.

در صورتی که برای ما معلوم نیست خطابین متزاحمین متساویین هستند یا اهم و مهم! اهم کدام است و مهم کدام! در این صورت اطلاق هر خطابی مقتضی اهم بودن است. در این صورت بیان ترتب مشکل را حل نمیکند، و جمع با قید «قدرت شرعی» نیز گذشت که عرفی نیست.

حاصل: تنافی بین خطابین متزاحمین با بیان ترتب در صور زیر قابل حل است.

۱ و ۲) احراز شود خطابین متساویین هستند؛ چه اهم ترک شود یا هر دو ترک شوند.

۳ و ۴) احراز شود خطاب اهم کدام است و خطاب مهم کدام؛ چه اهم ترک شود یا هر دو ترک شوند.

و در صورتی که تساوی و اهم و مهم بودن معلوم نیست قابل حل نیست. لذا تنافی در باب تزاحم هنوز باقی است.

در بحث ها آینده إن شاء الله بحث میکنیم از این که آیا راه سوم برای حل تنافی وجود دارد؟ مرحوم محقق نائینی راه دیگری ارائه کرده اند. بحث میکنیم ببینیم آیا این راه رافع مشکل است یا نه؟

تعارض/مقدمه یکم تعریف /خروج یا دخول تزاحم در تعارض ۹۵/۰۸/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

راه سوم: فهم عرفی از «قبح تکلیف عاجز» (محقق نائینی)۱

مناقشه: وجود تنافی در صورت عدم احراز تساوی و اهم و مهم (نظر تحقیق)۳

راه چهارم: شرط تنجز بودن قدرت (آقا ضیاء)۳

مناقشه: بطلان شرط تنجز بودن قدرت (آقاضیاء)۴

جواب: (نظر تحقیق)۵

موضوع: تعارض/مقدمه یکم: تعریف /خروج یا دخول تزاحم در تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرق تعارض با تزاحم بود. آیا متزاحمین در مقام جعل تنافی دارند و متعارضین هستند یا نه و خارج از تعریف تعارض میباشند. مرحوم آخوند علیه الرحمه متزاحمین را متعارضین میدانند. مرحوم نائینی علیه الرحمه متزاحمین را متعارضین نمیدانند. مرحوم آقا ضیاء علیه الرحمه در تبیین بیان آخوند فرمود: «ظاهر خطاب متزاحمین متکفل حکم فعلی است و اجتماع دو حکم فعلی متزاحم با نبود قدرت بر هر دو معقول نبوده و تکلیف به محال است لذا دو خطاب با هم تنافی و تعارض دارند». مرحوم نائینی فرمود: تنافی در تزاحم در مقام جعل و تشریع نبوده و در مقام مجعول تنافی دارند. این مقدار از بیان برای فرق بین تعارض و تزاحم کافی نبود و دو بیان به آن ضمیمه شد.

یکم: ترتب؛ و گذشت که ترتب وجود تنافی را در بعضی از صور حل می ، اما در صورتی که تساوی یا اهم و مهم بودن احراز نشود اطلاق خطابین با هم تنافی دارند.

دوم: قید لبی «عدم اشتغال به تکلیفی که کمتر نیست»؛ و گذشت که با این بیان تنافی حل میشود لکن این ضمیمه و جمع، جمع عرفی نیست.

راه سوم: فهم عرفی از «قبح تکلیف عاجز» (محقق نائینی)

بیان سوم نذیر بیانی است در باب اضطرار به بعض از اطراف معلوم بالاجمال.

اگر مکلف به یک طرف معین از اطراف معلوم بالاجمال اضطرار پیدا کرد مثلا علم اجمالی داریم یا ظرف آب نجس است یا ظرف آب انار و مکلف مضطر به نوشیدن آب است، در اینجا میفرمایند: «رفع ما اضطروا الیه» بلااشکال جاری است، کما اینکه دلیل حرام یقینی را رفع می رفع می

اما اگر مکلف به طرف غیر معین مضطر شد، یعنی به نوشیدن یکی از دو ظرف اضطرار پیدا کرد در اینجا جریان دلیل «رفع ما اضطروا الیه» اشکال دارد، چون آنچه مکلف به آن اضطرار دارد خصوص این طرف یا خصوص آن طرف نیست، به جامع مضطر است، نه به حرام قطعی مضطر است و نه به حرام احتمالی و دلیل رافع فرد جامع نیست لذا دلیل در اینجا تطبیق نمی

مرحوم محقق نائینی در این بحث خلافا با صاحب کفایه فرموده است: «درست است که لسان دلیل شمول نداشته و قاصر است، دلیل رفع اضطرار حرام را برمیدارد و در اضطرار به غیر معین حرام وجود ندارد لکن وقتی عرف ملاحظه میکند میبینند که شارع حرمت را در اضرار به حرام برداشته و اجازه ارتکاب داده است می بعید است شارع در اضطرار به خمر حقیقی اجازه بدهد اما در اضطرار به جامع اجازه ندهد».

ص: ۱۲۰

در محـل بحث هم میتوان گفت: تکلیف به عـاجز محـال است یا به حکم عقل یا به اقتضای خطاب یا به دلیل شـرعی «لایکلف الله نفسا الا وسعها». کسی که عجز از نجات فرد غریق دارد تکلیف ندارد.

اما لسان دلیل یا مفاد آن در جایی که مکلف از جامع عاجز است تطبیق نمیشود و شـمول ندارد مثلاً دو نفر در حال غرق شدن هستند و مکلف از نجات دادن هر دو نفر عاجز است و فقط بر نجات یک نفر قدرت دارد در اینجا دلیل در خصوص این غریق شامل نمی و جمع بین دو تکلیف عاجز است و دلیل بر فرد جامع شمول ندارد.

در اینجـا برای حـل مشـکل همـان بیـان عرفی و فهم عرف را ارائه کرده و میگوییم: درست است لسان دلیل مثلاً «قبـح تکلیف عـاجز» در محـل بحث تطبیق نمیشود امـا عرف عقلاـ بین جـایی که مکلف عاجز از یک تکلیف است و بین جایی که عاجز از جمع دو تکلیف است و فقـط بر یک طرف قـدرت دارد فرقی نمی بیننـد و میگوینـد «تکلیف به یکی ساقط است، مکلف اینجا یـک تکلیـف دارد نه دو تکلیـف». و آن یـک تکلیـف مردد است بین تعیین و تخییر! نمیـدانیم آن یـک تکلیـف معین است یا مساوی اند و مکلف مخیر است، و بسیاری از اصولیون در دوران بین تعیین و تخییر برائتی هستند و از خصوص هر کدام برائت جاری کرده و قائل به تخییر میباشند.

البته قائلین به این راه حل نیاز به ترتب هم دارند، چون زمانی مکلف فقط یک تکلیف دارد که مشـغول به آن باشد، چون رفع تکلیـف از عـاجز در محـل بحث بـا دلیـل لفظی نبود، بلکه بـا فهم عرفی از دلیـل «قبـح تکلیف عـاجز» یـا «اقتضـای خطـاب» یا «لایکلف الله نفسا الا وسـعها» بود و این دلیل دلیل لبی است. لذا اگر هر دو را ترک کند دو تکلیف دارد و دو استحقاق عقاب. اما اگر دلیل لفظی رافع تکلیف بود، بر ترک آن مطلقا عقاب نداشت.

ص: ۱۲۱

مناقشه: تنافی اطلاق خطابین در صورت عدم احراز تساوی و اهم و مهم (نظر تحقیق)

کما اینکه در راه حل ترتب مناقشه کردیم که در برخی از صور تنافی در مقام جعل متزاحمین را حل نمیکنند این راه نیز در پاره ای از صور مشکله را حل نمیکند. در نظر تحقیق می یا احراز شود که یک طرف اهم و طرف دیگر مهم است. و اگر احراز نشود که متساویین هستند یا اهم و مهم! کدام اهم است و کدام مهم! دلیل لبی میگوید «ای مکلف یک تکلیف بیشتر نداری» و اطلاق هر خطابی مقتضی اهم بودن است و مقتضی آن است که آن یک تکلیف «من» هستم و این دو اطلاق موجب تنافی در جعل است.

راه چهارم: شرط تنجز بودن قدرت (آقا ضیاء)

مرحوم محقق عراقی برای رفع تنافی خطاب در متزاحمین راه دیگری را ارائه کرده است. و آن اینکه قدرت را شرط تنجز تکلیف بدانیم نه شرط فعلیت تکلیف.

معنای شرط تنجز و شرط فعلیت

شرط تنجز بودن قدرت یعنی آنکه اطلاق خطاب شامل عاجز است و شمول آن نسبت به عاجز هیچ عیبی ندارد، تکلیف کما اینکه در ظرف قدرت فعلی است در ظرف عجز هم فعلی است اما در حق او منجز نیست. در اجتماع امر و نهی، «صل» میگوید اینجا نماز واجب است و «لاتغصب» میگویند اینجا غصب حرام است و چون مکلف قدرت بر جمع ندارد در ترک یکی از آنها معذور است.

و در معنای «فعلیت» دو مبنا وجود دارد:

۱. مبنای مرحوم آخوند و آقا ضیاء

ایشان در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری فرموده اند: فعلیت تکلیف به آن است که مولا طبق حکم اراده و کراهت داشته باشد، سپس با اشکال «معنا نداشتن اراده در حق خداوند متعال» مواجه شده و توجیه نموده اند که مراد از فعلیت یعنی اراده و کراهت در نفس نبوی و ولوی.

ص: ۱۲۲

۲. مبنای محقق نائینی و تابعینش

فعلیت حکم به فعلیت موضوع است، حکم زمانی فعلی است که موضوعش فعلی باشد، اگر بر نجات دو غریق قادر هستی، تکلیف به نجات هر دو فعلی است و دو تکلیف با هم تزاحم دارند.

قدرت شرط فعلیت یا شرط تنجز!

محل بحث است که قدرت شرط فعلیت است یا تنجز!

اصولیون علم را شرط تنجز تکلیف میدانند نه شرط فعلیت، علم از تقسیمات ثانویه است و تقیید خطابات به آن محال است، علم اگر شرط فعلیت باشد لازم میآید احکام مختص به عالمین باشد، همچنین از آن تصویب لازم میآید.

مشهور اصولیون قدرت را شرط فعلیت میدانند، یا به اقتضای خطاب یا به حکم عقل و یا به دلیل شرعی. به اقتضای خطاب یعنی معنای «صل» آن است که «اوجبتُ علیک الصلاه المقدوره»، حکم عقل هم یعنی عقل حکم میکند که تکلیف به عاجز قبیح است و دلیل شرعی هم عبارت است از «لایکلف الله نفسا الا وسعها».

برخی قدرت را شرط تنجز میدانند. از جمله ایشان مرحوم محقق خویی است البته ایشان به این نظریه در بیشتر موارد عمل نکرده و در بیش از یک مورد قدرت را شرط تنجز میداند.

مرحوم محقق عراقی میفرمایند: اگر قدرت شرط تنجز باشد خطابین متزاحمین با هم تنافی ندارند، «انقض هذا الغریق» و «انقض ذاک الغریق» در حق مکلف ـ طبق هر دو مبنای فعلیت ـ فعلی است لکن هر دو منجز نیست و هر دو استحقاق عقوبت بر ترک ندارند، چون مکلف بر هر دو قادر نیست.

حال عجز از جامع و نجات هر دو بدتر از حال عاجز از نجات نیست، در عاجز از نجات تکلیف نسبت به او فعلی است اما منجز نیست، اما اینجا که بر نجات یکی قادر است اما از جمع بین دو تکلیف عاجز است، لذا دو تکلیف در حق او فعلی است اما هر دو استحقاق عقوبت بر ترک ندارند و مکلف معذور بر ترک یکی است.

مناقشه: بطلان شرط تنجز بودن قدرت (آقاضیاء)

محقق عراقی خود این وجه را رد کرده به اینکه قدرت شرط تنجز باشد به روشنی سخن باطلی است.

جواب: (نظر تحقیق)

بطلان شرط تنجز بودن قدرت واضح البطلان نیست. جا دارد کسی از هر کدام از ادله مذکور در استدلال بر شرط فعلیت بودن قدرت جواب دهد و قدرت شرط تنجز بداند.

اما اقتضای خطاب مورد پذیرش نیست کما اینکه مرحوم محقق خویی منکر شده اند.

اما استدلال بر «قبح تکلیف عاجز»؛ تکلیف عاجز قبیح نیست. تکلیف یک اعتبار است و در نهایت میتوان پذیرفت که تکلیف عاجز لغو است، همانا عقاب عاجز بر مخالفت تکلیف قبیح است.

اما استدلال به آیه «لایکلف الله نفسا الا وسعها»؛ معنای «لایکلف» این نیست که «لایحکُم» خدا حکم نمیکند، بلکه «لایکلف» بار معنایی سنگین تری دارد، لایکلف یعنی خداوند متعالی کلفت قرار نمی دهد، مراد از کلفت عقاب است، یعنی شخصی که قدرت ندارد خداوند عز و جل او را عقاب نمیکند. و اگر تکلیف باشد و عقاب نباشد کلفت و سنگینی بر مکلف ندارد.

بر اساس این نظریه کسی میتواند بر محقق نائینی اشکال کند و بگوید: با مبنای شما که قدرت را شرط فعلیت می

شرط تنجز بودن قدرت جای گفتن دارد خصوصا بنابر نظریه خطابات قانونیه، قانون مقید به قادرین نیست، قانون همگانی و عام است و شامل قادر و عاجز می باشد، اگر فرد قادر باشد قانون او را دعوت میکند و اگر قادر نباشد قانون دعوتی ندارد. بلی عاجزین تکلیف ندارند اما قانون را عام جعل میکنند، و «اگر» و «اما» و «قید»ی برای آن نمیآوردند و شاید حکمتش هم آن باشد دستآویزی برای متخلفین پیدا نشود.

حاصل سخن: تعارضی که از سوی آخوند و محقق عراقی بین خطابین متزاحمین ادعا شده بود فقط با شرط تنجز بودن قدرت میتوان حل کرد. اما ذهن عرفی نائینی خوب عمل کرده است؛ خطابین متزاحمین تعارض و تنافی ندارند.

منبه: ابناء محاوره میگویند: اگر تنافی و مشکل به ملکف برگردد بین خطاب ها تزاحم وجود دارد و اگر مشکل به خطاب و سخن مولا برگردد سخن مولا متعارض است. مولا نفرموده است «انقض هذا الغریق» و «انقض ذاك الغریق» تا اطلاق دو سخن او با هم تنافی داشته باشد. مولا فرموده است «انقذوا الغرقی» و الآن دو غریق پیدا شده و مکلف بر نجات هر دو قدرت ندارد، مشکل در عجز مکلف است نه در سخن مولا که نمی دانم مراد استعمالی اش چیست مراد جدی اش چیست؟

اگر در اجتماع امر و نهی «صل» و «لاتغصب» شما جوازی باشید ــ که بنابر جواز تزاحم دارند و بنابر امتناع تعارض ــ خطاب مولاـ مشکلی ندارد، مولاـ فرموده نماز بخوان، غصب نکن اما مکلف به اختیار خود به خانه غصبی رفته است، اینجا عرف نمیگویند نمیدانم مولا چه فرمود است. بلکه میگوید میدانم فرموده نماز بخوان، غصب نکن، اما من نمی

مرحوم محقق عراقی هم مثل محقق نائینی قبول دارند که خطاب های متزاحمین تعارض ندارند، اما از نظر سیاقت و تعبیر با ایشان اختلاف دارند، محقق عرافی میفرماید: «تزاحم خطابی از باب تزاحم ملاکی است، و مردم خطابهای متزاحمین را متعارض می بینند، اما احکام متعارضین در آن جاری نیست». و محقق نائینی میفرمایند:«مردم لسان متزاحمین را متعارض نمی بینند».

حال این شما و این وجدان و انصافتان که آیا مشکل متزاحمین به خطاب و بیان مولا برمیگردد یا به عجز ملکف؟!

ص: ۱۲۵

تعارض/مقدمه یکم تعریف /خروج تزاحم از تعریف ۹۵/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمه یکم: تعریف /خروج تزاحم از تعریف

خلاصه مباحث گذشته:

کلام به اینجا منتهی شد که متزاحمین در نظر عرف تعارض ندارند، و سخن مرحوم نائینی مبنی بر خروج متزاحمین از متعارضین مطابق ارتکاز عرفی است و سخن مرحوم آقا ضیاء مبنی بر نبود فرق بین متزاحمین و متعارضین من وجه خلاف ارتکاز است.

راه حل پنجم: قضاوت عرف به نبود تنافی در تزاحم (نظر تحقیق)

عرف دو خطاب «اکرم العلماء» و «اهن الفساق» را متعارض میبینند و قضاوتشان آن است که کلام مولاـ تعارض دارد ما نمیدانیم مولاـ در مورد عالم فاسق چه حکم جعل کرده است! حکم آیا وجوب اکرام است یا وجوب اهانت؟ و قضاوتشان در مورد «انقذ الغریق» ــ که منحل به دو خطابِ انقذ هذا و انقذ ذاک است و مکلف قدرت بر امتثال هر دو ندارد ــ آن است که تعارضی در کلام مولا نیست. عرف بین دو خطاب متزاحمین تنافی نمی بیند.

تحلیل قضاوت عرف

چرا عرف عقلاـ و ابناء محاوره در باب تزاحم تنافی احساس نمیکنـد؟ و در غیر باب تزاحم که از غیر جهت عجز جمع خطابین امکان ندارد تنافی احساس میکند؟ تحلیل قضیه چیست؟

در نظر تحقیق تحلیل قضیه همان بیانی است که در راه حل سوم، اضرار به غیر معین گفته شد اما با تقریب دیگری.

ص: ۱۲۶

قدرت شرط تکلیف است، حال اگر شرط تنجز باشد بین خطابین متزاحمین هیچ تنافی وجود ندارد و مشکلی پیش نمی‌آید. و اگر قدرت شرط فعلیت باشد و مکلف فقط یک قدرت دارد در اینجا عرف خطابی را که مکلف به آن اشتغال پیدا کند را مصداق مقدور می بیند و نسبت به دیگری مکلف را عاجز می بیند، اشتغال به یک تکلیف را عجز از دیگری می بیند. و مقدور را منطبق میکند بر همان مختار و غیر مختار را مصداق عجز می بیند، بنابراین تکلیفی که قدرت صرف آن میشود و مکلف به آن اشتغال پیدا میکند عرفاً فعلی است و تکلیفی که قدرت صرف آن نمیشود عرفاً فعلی نیست، در حقیقت عرف یک حکم را فعلی میداند.

این بیان در جایی که طرفین متساوی اند واضح است جایی که دو خطاب در ملاک یا احتمال ملاک متساوی بودند یعنی احتمال دادیم که یا این اهم است یا آن ـ غالب موارد نیز همینگونه اند که در احتمال ملاک متساوی هستند و باب مرجحات باب تزاحم بسته است ـ . اما در جایی که یکی اهم است و دیگری مهم و مکلف مشغول مهم میشود مثلاً مشغول امتثال «صلّ» میشود عرف او را عاجز از امتثال «ازل النجاسه عن المسجد» می بیند اما چون به دست خودش خویش را از اهم عاجز کرده است در مقدار ملاک زائدی که از اهم تفویت کرده است استحقاق عقوبت دارد.

در نظر تحقیق تنافی به محض اشتراط تکلیف به قدرت حل میشود، لکن نه به بیان مرحوم محقق نائینی و مرحوم خویی.

با بیان ایشان لسان دلیل مثلاً «قبح تکلیف عاجز» در محل بحث تطبیق نمیشود اما عرف عقلا بین جایی که مکلف عاجز از یک تکلیف است و بین جایی که عاجز از جمع دو تکلیف است و فقط بر یک طرف قدرت دارد فرقی نمی بینند و میگویند «تکلیف به یکی ساقط است، مکلف اینجا یک تکلیف دارد نه دو تکلیف، ثبوت حکم در یکی موجب انتفای قدرت در دیگری است لذا تکلیف دیگر از فعلیت می افتد از این رو دو خطاب تنافی ندارند».

ص: ۱۲۷

اما با بیان ما «صرف قدرت در یکی، عرفاً موجب عجز از دیگری و فعلی نشدن آن است لذا دو خطاب تنافی ندارند». این سخن که "عجز از جامع عجز از فرد نیست، اضطرار به جامع اضطرار به فرد نیست، و دلیل «رفع ما اضطروا الیه» و «قبح تکلیف عاجز» منطبق بر جامع نمیشود" دقت عقلی است. عرف میگوید: او عاجز از نجات یکی از دو غریق ها است، او مضطر است به نوشیدن. و اگر از اهل عرف بپرسند «چرا فقط این غریق را نجات دادی؟» پاسخ میدهد: «فقط این را میتوانستم نجات دهم و بر دیگری قدرت نداشتم».

سرچشمه تنافی

تنافی حکم ذاتی نیست، یعنی حکم از امور اعتباری است و ذات دو اعتبار با هم نمیتوانند تنافی داشته باشند، شما اعتبار کن یک عمل هم حرام باشد و هم واجب با هم تنافی ندارند. سرچشمه تنافی دو چیز است.

تنافی یا به لحاظ مبدأ است یا به لحاظ منتهی و مقام امتثال.

تنافی به لحاظ مبدأ یعنی مولا هم حب به یک عمل داشته باشد و هم بغض، هم اراده داشته باشد هم کراهت، آن عمل هم مصلحت داشته باشد هم مفسده معقول نیست.

تنافی به لحاظ منتهی یعنی اقتضای امر و نهی مولا، اگر مولا امر کند به اتیان عمل که اقتضای انجام عمل را دارد و هم نهی از اتیان کند که اقتضای ترک عمل را دارد، اقتضای انجام با اقتضای ترک قابل جمع نیست و تنافی دارند.

و در محل بحث تنافی وجود ندارد نه به لحاظ مبدأ و نه به لحاظ منتهی؛ اما اینکه به لحاظ مبدأ تنافی وجود ندارد چون در محل کلام دو فعل وجود دارد و اگر هر دو مورد اشتیاق مولا باشند و هر دو مصلحت داشته باشند(۱) هیچ عیبی ندارد، مرحوم محقق عراقی هم میپذیرند که در مبدأ تنافی وجود ندارد اما ایشان تنافی در مقام امتثال را به تنافی در مقام جعل برمیگردانند و نظر تحقیق آن است که در مقام امتثال تنافی نیست. اما اینکه به لحاظ امتثال تنافی وجود ندارد چون با اشتغال به یکی، دیگری عرفا به جهت عجز از فعلیت می افتد. بحثی که هست اینجا بحث از «جواز و عدم جواز تعجیز نفس» است، و اینجا که متزاحمین متساویین هستند و چاره و راهی جز از انجام یکی و عجز از دیگری نداری عقل حکم می کند تعجیز نفس اشکال ندارد. بلی صرف قدرت گاهی مجاز است و گاهی مجاز نیست، مثلاً در فرضی که یکی اهم است عقل میگوید: «قدرتت را در اهم صرف»، صرف قدرت در مهم جایز نیست، اگر مکلف قدرتش را در مهم صرف کند و از اهم عاجز شود در تفویت ملاک زائد استحقاق عقوبت دارد.

۱- (۱) مقرر: یا یکی محبوب مولا باشد و دیگری مبغوض مولا باشد اشکال و عیبی ندارد، مثال آن اجتماع و امر نهی بنا بر جواز اجتماع. اجتماع امر و نهی بنا بر جواز متزاحمین هستند.

اگر مکلف قـدرتش را در هیچکـدام صـرف نکند، فقط یک تکلیف را عصـیان کرده است، مرحوم آخوند فرمود لازمه ترتب آن است که ترک هر دو مـوجب اسـتحقاق دو عقـوبت میشـود، لکن در نظر تحقیق در بحث ترتب بیش از یـک عقـاب وجود نـدارد، و در محـل بحث عقلاـ بیش از یـک تکلیـف نمی بیننـد، امـا اینکه گفته شـود«موضوع و حکم این مزاحم فعلی است و موضوع و حکم آن مزاحم فعلی است و دو تکلیف اینجا هست و ترک هر دو موجب استحقاق دو عقاب میباشد» جمود بر لفظ است. چـون عرف اینجـا بیش از یـک تکلیف نمی بینـد، در جـایی که قـدرت واحـده است بیش از یـک خطـاب فعلی نیست، خطابی که مکلف قدرتش را در آن صـرف کند فعلی است و با صـرف قدرت در آن از دیگری عاجز شده و آن خطاب فعلی نیست.

حاصـل: وجه اینکه عرف خطـابین مـتزاحمین را متنـافی نمی بیننـد آن است که اولاـ خطابـات مقیـد به قـدرت است و ثانیـاً در مواردی که مکلف بیش از یک قـدرت نـدارد، عرف بر عهده او بیش از یک تکلیف فعلی نمی بیند؛ در نتیجه در ترک هر دو خطاب یک استحقاق عقوبت دارد. و نیازی به ترتب نیست، ترتب از اساس هم عرفی نیست.

مناقشه: فعلیت دو حکم در متزاحمین

فعلیت حکم به فعلیت موضوع است و در متزاحمین با فعلیت دو موضوع متزاحم، هر دو حکم فعلی وجود که متزاحمان هسـتند و متنافیان. و تنافی در مقام جعل وجود دارد.

جواب یکم: نبود بیش از یک موضوع در متزاحمین

فعلیت حکم همانا به فعلیت موضوع است و در محل بحث بیش از یک موضوع فعلی نیست.

ص: ۱۲۹

جواب دوم: تمایز تعارض و تزاحم موضوعاً و حکماً

در آخرین مرحله اگر نتوانستیم تنافی در مقام جعل متزاحمین را حل کنیم، هیچ مشکلی به وجود نمی آید چون تزاحم و تعارض موضوعا و حکما تمایز دارند. چه بتوانیم تنافی باب تزاحم را به تعارض برگردانیم یا نتوانیم.

بیان تمایز

فرق و میز تزاحم و تعارض به قواعد آنها است. واژه «تعارض» و «تزاحم» در آیه و روایتی نیامده است تا لازم باشد واژه شناسی و مفهوم شناسی کنیم. اینکه میخواهیم بدانیم خطابین متعارضان هستند به جهت اجرای قواعد باب تعارض است و غرض از شناختن خطابین متزاحمین نیز به غرض اجرای قواعد باب تزاحم میباشد.

جایی که تنافی خطابین برمیگردد به عجز مکلف، انجا قواعد باب تزاحم جاری است. و خواهد آمد که قواعد و احکام باب تزاحم عقلی است، اگر مساوی بودند مخیر هستی، اگر یکی اهم بود اهم مقدم است، اگر یکی بدل داشت و دیگری بدل نداشت، فردی که بدل ندارد مقدم است، اگر یکی مشروط به قدرت عقلی بود و دیگری مشروط به قدرت شرعی فردی که مشروط به قدرت عقلی است مقدم است.

جایی که تنافی خطابین به عجز مکلف بر نمی گردد، آنجا قواعد باب تعارض جاری است. و خواهد آمد که قواعد باب تعارض چه قواعد عقلی و چه قواعد شرعی در جایی است که تمانع و تنافی به جهت عجز مکلف نباشد.

بنابراین در جایی که مشکل تنافی ناشی از عجز مکلف است، فرقی نمیکند چه بتوانیم به تعارض برگردانیم یا نتوانیم.

مناقشه: بی فائده بودن بحث

با توجه به مطالب یاد شده بحث طولانی از امکان ادخال تزاحم در باب تعارض بحث بی فایده ای است.

ص: ۱۳۰

جواب: ضرورت روشن شدن بحث نظری

روشن شدن بحث به لحاظ نظری ضرورت دارد، اگر توانستیم تزاحم را از دایره تعارض خارج کنیم هنر علمی است و فایده فنی و نظری دارد. و اگر نتوانستیم(۱) به کسانی که تزاحم را وارد در دایره تعارض میدانند این اشکال را میتوان کرد که هر چند تزاحم مثل تعارض تنافی در جعل دارد لکن تزاحم موضوعا و حکما از تعارض خارج است.

نذیر بحث

محل بحث نذیر جایی است که دلیلی قائم شد بر وجوب قصر نماز و دلیل دیگری قائم شد بر وجوب اتمام. وجوب هر دو اشکال ندارد، هم قصر واجب باشد و هم اتمام لکن اشکال در تعیّن است، هر دلیلی میگوید «من معینا هستم». جمع عرفی به آن است که از ظهور هر کدام در تعیین دست برداشته و میگوییم اصل وجوب باقی است لذا نتیجه جمع وجوب تخییری است.

در محل بحث نیز اطلاق یک خطاب میگوید«معینا من واجبم» و خطاب دیگر میگوید «معینا من واجبم». وجوب هر دو قابل جمع است و تنافی ندارند، و در تعیین تنافی دارند، جمع عرفی به آن است که از تعیین دست برداشته و بگوییم مکلف مخیر است.

تبصره: منحصر نبودن تزاحم به عجز

محقق نائینی در ادامه فرموده اند: تزاحم منحصر به فرد عجز نیست، موارد تزاحم غالبا به خاطر عجز از جمع خطابین است اما گاهی با آنکه مکلف بر هر دو خطاب قدرت دارد اما فقها از آن مورد را با نام تزاحم یاد کرده اند. مثل اینکه زکات ۲۵ شتر، پنج گوسفند است و این مزاحم است با اینکه زکات ۲۶ شتر یک شتر بنت مخاض است.

ص: ۱۳۱

۱- (۲) مقرر: اگر نتوانستیم تزاحم را از تعارض خارج کنیم باز بحث به لحاظ فنی و نظری و ارائه نتیجه لازم است.

بحث را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمه یکم تعریف /خروج تزاحم از تعریف ۹۵/۰۸/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

تبصره: منحصر نبودن تزاحم به عجز۱

مناقشه: خلط بین تزاحم و تعارض بالعرض (خویی)۲

صحت کبرای محقق نائینی در تزاحم قسم دوم (نظر تحقیق)۳

موضوع: تعارض/مقدمه یکم: تعریف /خروج تزاحم از تعریف

خلاصه مباحث گذشته:

مرحوم محقق نائینی برای تزاحم قسم دومی را ذکر کرده بودند. در قسم دوم، تزاحم خطابین به جهت عجز ملکف نیست.

تبصره: منحصر نبودن تزاحم به عجز

ملاک تزاحم در نظر محقق نائینی به آن است که «در مقام جعل بین خطابین تنافی نباشد» و غالب موارد تزاحم به خاطر عجز مکلف است و در موارد نادر با اینکه مکلف قدرت بر امتثال هر دو خطاب ندارد لکن شارع امتثال هر دو را از او نخواسته است.

مثال: مرحوم سید یزدی در عروه فرعی(۱) را در زکاه انعام مطرح کرده که در آن بحث است که از مصادیق تزاحم است یا تعارض. شخصی در یک سال مالک نصابی از حیوان است و در اثناء همان سال بر تعداد حیوانات اضافه میشود که آن اضافه مکمل نصاب دیگر میشود اینجا سر دوازده ما که مالك نصاب اول است بحث است که آیا باید زکاه نصاب اول را بدهد یا میتواند صبر کند بر نصاب دوم یک سال بگذرد و نصاب آن را بدهد!

از باب نمونه مثلاً شخص ماه محرم مالک ۲۵ شتر میشود سپس در ماه رجب یک شتر بر شتران او افروده می شود، اینجا بحث است که آیا بعد از آنکه یک سال از ملکیت ۲۵ شتر گذشت باید زکات آنها را بدهد که پنج گوسفند است یا میتواند صبر کند که بر ملکیت ۲۶ شتر یک سال بگذرد و زکات نصاب بعدی که ۲۶ شتر است و زکات آن یک بنت مخاض است را بدهد؟!

ص: ۱۳۲

۱- (۱) العروه الوثقی ج ۲، ص: ۲۸۲ مسأله ۱۳.

هنگامی که بر ملکیت ۲۵ شتر یک سال گذشت روایتی که میگوید: «در ۲۵ شتر، پنج گوسفند زکات بده» اینجا میگویند پنج گوسفند بده، به و هنگامی که بر ملکیت ۲۶ شتر یک سال گذشت روایت که میگوید «در ۲۶ شتر یک بنت مخاض زکات بده» میگویند یک بنت مخاض بده. مکلف از امتثال هر دو خطاب عاجز نیست او میتواند سر دوازده ماه پنج گوسفند بدهد و سر هجده ماه یک بنت مخاض بدهد، لکن چون خطاب سومی داریم که میگوید «لایزکی المال فی العام مرتین» لذا دو خطاب پیشین متزاحم میشوند. اما اینکه چرا متزاحمند؟ چون در مقام جعل تنافی ندارند.

محقق نائینی تتمه این فرع را بیان نکرده است که خُب وقتی تزاحم بین دو خطاب نصابین بود معیار عمل کدام نصاب است؟ ایشان طبق قواعد باب تزاحم بایست بفرماید _ کما اینکه در فقه فرموده است و فتوای سید یزدی هم همین است _ : مکلف باید طبق نصاب ۲۵ شتر عمل کرده و پنج گوسفند زکات بدهد. اینجا از مرجحات تزاحم، اسبقیت جاری است، نصاب ۲۵ چون مقدم است لذا زکات آن لازم است.

مناقشه: خلط بین تزاحم و تعارض بالعرض (خویی)

مرحوم محقق خویی در مصباح الاصول فرموده اند: «تزاحم مختص است به جایی که مکلف از امتثال دو خطاب عاجز است و فرع مذکور از باب تعارض بالعرض است، گویا مرحوم محقق نائینی بین تزاحم و تعارض بالعرض خلط کرده است. در فرع مذکور خطاب نصاب ۲۵ شتر با خطاب نصاب ۲۶ شتر فی نفسه تنافی ندارند اما با ضمیمه دلیل سوم « لایزکی المال فی العام مرتین » تنافی در مقام جعل دارند».(۱)

ص: ۱۳۳

۱- (۲) مصباح الأصول (طبع موسسه إحیاء آثار السید الخوئی)، ج ۲، ص: ۴۲۹.

مرحوم خویی در مستند عروه سخنانی را بیان کرده است که قابل جمع نیست. ابتدا فرموده است «اینجا به خاطر دلیل ثالث، خطاب نصابین تعارض دارند» سپس فرموده: «تعجب است از نائینی که ایشان مبدع تزاحم است، و منشأ تزاحم عجز مکلف است و اینجا مکلف عاجز نیست، اما با این حال این فرع را از تزاحم قرار داده، همانا گاهی فقیه مبنای اصولی اش را در فقه فراموش میکند».

لکن مرحوم خویی در مستند عروه فراموش نموده اند که نائینی تزاحم را دو قسم قرار داده است یک قسم به خاطر عجز مکلف است و یک قسم به خاطر غیر عجز و نخواستن امتثال دو خطاب از سوی شارع.

محقق خویی در ادامه فرموده اند: «این فرع از باب تعارض است، دو خطاب مرجح سندی و دلالی ندارند ـ جز سبق زمانی و آن هم از مرجحات نیست ـ تساقط پیدا میکنند و به برکت دلیل سوم «لایزکی المال فی العام مرتین» علم داریم که یا پنج گوسفند به عهده است یا یک بنت مخاض، دو طرف متباینین هستند و باید احتیاط کرد. کما اینکه در ظهر جمعه دلیلی میگوید: «ظهر واجب است» دلیل دیگری میگوید: «جمعه واجب» است و از خارج میدانیم در شبانه روز بیش از پنج نماز واجب نیست، به برکت این دلیل سوم یک نماز به عهده است و ما نمیدانیم کدام است لذا باید احتیاط کرد»

صحت کبرای محقق نائینی در تزاحم قسم دوم (نظر تحقیق)

کبرای محقق نائینی در تزاحم قسم دوم صحیح است، هر چند به لحاظ صغری مثال زکات انعام نادرست است.

آیه و روایتی نداریم که بگوید «تزاحم مختص به جایی است که مکلف عاجز است» آنچه نزد محقق نائینی مهم است ارائه معیار تزاحم میباشد، و بیان معیار تعارض و تزاحم به این جهت است که بدانیم، چه مواردی مجرای قواعد باب تزاحم است و چه مواردی مجرای قواعد تعارض. سخن ایشان در بیان معیار تزاحم و تعارض سخن متینی است، معیار و ملاک تزاحم در نظر ایشان به آن است که «در مقام جعل بین خطابین تنافی نباشد» و اینکه در مقام امتثال مکلف نمی تواند امتثال کند چه به خاطر عجز او باشد ـ که موارد غالبی اینگونه است ـ یا به خاطر اینکه مولا امتثال هر دو را نخواسته است ـ که موارد نادر اینگونه است و برخی گفته اند «در کلمات فقهای سابق در موارد زیادی تزاحم را در غیر مورد عجز به کار برده اند.»ـ .

اما بـه جهت صـغروی نـادرست بـودن تطـبیق آن کـبری بر فرع فقهی به این دلیـل است که آن فرع نه مصـداق تزاحم است نه مصداق تعارض، مرحوم حکیم در مستمسک عروه میفرمایند اینجا نه از تعارض است و نه از تزاحم، گویا نظر محقق خویی نیز همین است لـذا در ادامه فتوای احتیاط نـداده و به فتوای سـید یزدی مبنی بر لزوم پرداخت زکات نصاب اول تعلیق نزده است و رای ایشان را پذیرفته است.

مصداق نبودن فرع مذکور برای تعارض و تزاحم

بیـان آنکه فرع مـذکور نه مصـداق تعارض است و نه مصـداق تزاحم؛ همانا نصاب اول ۲۵ شتر که موضوع است برای زکـات هیچ مشـکلی ندارد، وقتی شـخص یک سال ۲۵ شتر را مالـک بود موضوع «زکـات ۲۵ شتر پنـج گوسـفند است» محقق است و خطاب منجزا شامل حال این شخص است و نسبت به شش ماه اخیر که در این مدت مالک ۲۶ شتر است دلیل متوجه او نیست. و وقتی از ملکیت ۲۶ شتر دوازده ماه گـذشت خطاب «زکات ۲۶ شتر یـک بنت مخـاض است» به برکـت دلیل سوم ــ «لایزکی المـال فی العـام مرتین» ــ در صورتی او را میگیرد که نصـاب قبل را پرداخت نکرده باشـد. شـمول خطاب نصاب نخست منجز است، و شـمول خطاب نصاب دوم معلق است و زمانی که خطابی منجز است و خطابی معلق، خطابی که منجز است مقدم است و بر مورد تطبیق میشود

به تعبیر دیگر خطاب «زکات ۲۵ شتر پنـج گوسـفند است» نیز معلق است بر اینکه اگر زکاتش پیشتر داده نشده باشد لکن معلق علیه حاصل است، چون زکاتش داده نشده است بعد از دوازده ماه در ماه محرم سال بعدی، خطاب نصاب اول موضوع دارد. و خطاب نصاب دوم «زکات ۲۶ شتر یک بنت مخاض است» موضوع ندارد، چون سـر هجده ماه که یک سال از ملکیت ۲۶ شتر گذشته است، در آن سال یک بار زکات داده است.

با این بیان خطاب نصاب اول حاکم و وارد است بر خطاب نصاب دوم.

منبه عرفی: اگر بنا باشد مکمل نصاب بعدی، نصاب قبل را از کار بیاندازد، لازم میآید که کسی چندین سال زکات نپردازد. چون کسی که ۲۵ شتر دارد بعد از اینکه یک ماه مالک آن شتران بود یک شتر هم اضافه میکند و مالک ۲۶ شتر میشود سپس نصاب بعد را اضافه میکند، یک ماه دیگر هم نصاب دیگر را اضافه میکند.

با بیانات فوق روشن شد که این فرع از مباحث علم اجمالی و همچنین از مصادیق تعارض نیست و محقق خویی همین بیانات را در ادامه آورده است و توجه دارند که این فرع از مصادیق تعارض نیست. لکن باز از تعارض دست برنداشته و فرموده دلیل نصاب اول اظهر است چون دلیل نصاب اول، موضوع دلیل نصاب دوم را مرتفع میکند و در نهایت احکام اظهر و ظاهر را بار کرده است.

در نظر تحقیق بعد از آنکه خطاب نصاب اول حاکم شد، اظهریت معنا ندارد.

حاصل اقوال در این فرع:

۱. محقق نائینی: «دو خطاب تزاحم دارند» و ظاهرا ایشان از باب اسبقیت خطاب نصاب اول رامقدم کرده است.

۲. محقق خویی: «دو خطاب متعارضند علم اجمالی به تکلیف داریم و باید احتیاط کرد لولا ـ نکته اظهریت. با توجه به نکته اظهریت خطاب نصاب اول، خطاب آن مقدم است».

۳. نظر تحقیق: دو خطاب نه از باب تزاحمند و نه باب تعارض و علم اجمالی یا اظهر و ظاهر، بلکه از باب تقدم حاکم است.

فردا إن شاء الله وارد باب تزاحم میشویم.

تعارض/مقدمه یکم تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مرجحات در تزاحم ۹۵/۰۸/۰۴

ص: ۱۳۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمه یکم: تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مرجحات در تزاحم

خلاصه مباحث گذشته:

سخن به مرجحات باب تزاحم رسید.

مرجحات باب تزاحم

اساس کار در باب تزاحم بیانات محقق نائینی است لذا ترتیب بحث ما همان ترتیب بحث ایشان میباشد. مرحوم محقق نائینی در بحث امر به شیئ مقتضی از ضد، مرجحات باب تزاحم را مترتب بر یکدیگر قرار داده است. در رتبه نخست مرحجیت بی بدل بر ذو بـدل، و اگر هر دو ذو بدل بودند یا هر دو بی بدل بودند نوبت به مرجحیت مشـروط به قدرت عقلی میرسد که آن مقدم است بر مشروط به قدرت شرعی و اگر هر دو مشروط به قدرت عقلی بودند نوبت به مرجح بعدی میرسد و هکذا.

ترجیح به بی بدل

مرحوم محقق نائینی: «اگر یکی از متزاحمین ذو بـدل بود و دیگری بی بـدل، طرف بی بدل مقدم است بر ذو بدل. و بدل بر دو

قسم است: بدل عرض و بدل طولی».

بدل عرضی

مثلاً شخصی هم باید روزه قضا بگیرد و هم روزه کفاره و جز بر انجام یکی قدرت ندارد. روزه قضا بدل ندارد و روزه کفاره بدل دارد و بدل آن اطعام و عتق است. در اینجا روزه قضا مقدم است بر روزه کفاره چون پرواضح است که بی بدل مقدم است بر ذو بدل، لذا قدرتش را صرف روزه قضا میکند و برای کفاره اطعام انجام میدهد.

ص: ۱۳۷

وجه تقدم بی بدل بر ذو بدل آن است که بی بدل اقتضاء دارد و ذو بدل لااقضاء است. امر به قضاء روزه میگوید حتما مرا امتثال کن و روزه بگیر، و امر به انجام کفاره نمیگوید حتما روزه بگیر بلکه میگوید یا روزه بگیر یا اطعام کن و در دوران امر بین اقتضاء و لااقتضاء روشن است که اقتضاء مقدم است لذا محقق نائینی میفرماید بدون نیاز به برهان بی بدل مقدم است.

بدل طولی

محقق نائینی برای بدل طولی مثال زده اند به جایی که شخص هم محدث است و هم بدنش متنجس و یک آب بیشتر ندارد با آن آب یا باید وضو بگیرد و یا باید خود را تطهیر کند. اینجا طهارت از حدث بدل طولی دارد و بدل طولی آن تیمم است «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»(۱) و طهارت از خبث بدل ندارد. امر به تحصیل طهارت از حدث با امر به تحصیل طهارت از خبث تزاحم دارند و طهارت از حدث بدل دارد اما طهارت از خبث بدل ندارد و بی بدل مقدم است بر ذو بدل.

محقق نائینی برای تقدم بی بدل بر ذو بدل طولی برهانی اقامه نکرده است. گویا وجه تقدم آن در ذهن صاف بوده است.

برخی گفته اند که دلیل تقدم بی بدل در این قسم به صورت سینه به سینه و شفاهی از مرحوم نائینی ذکر شده است و آن عبارت است از اینکه عرف و عقلا بی بدل را بر ذو بدل طولی مقدم میدارند.

مثال دیگر برای بدل طولی

کسی که آب برای وضو دارد لکن وقت نماز تنگ است و میگذرد و اگر تیمم کند میتواند نماز را در وقت بخواند و اگر وضو بیگرد وقت میگذرد، در این فرع وقت بدل ندارد و وضو بدل دارد، این فرع نیز از امثله تزاحم میباشد.

ص: ۱۳۸

۱- (۱) سوره مبارکه مائده آیه ۶.

در فرع دیگر شبیه فرع پیشین، اگر شخص وضو بگیرد یک رکعت را میتواند در وقت بخواند و اگر تیمم کند تمام نماز را میتواند در وقت بخواند، در این فرع نیز وقت که بدل ندارد لذا نماز با تیمم مقدم است بر نماز با وضویی که یک رکعت نماز در وقت قرار میگیرد.

اشکال: اگر وضو بگیرد میتواند یک رکعت از وقت را درک کند؛ در اینجا هر دو تکلیف بدل دارند، هم وقت بدل دارد، و هم وضو، نمازی که کلش در وقت است بدل دارد و بدل آن نمازی است که یک رکعت آن در وقت است «من ادرک رکعه من الوقت فقد ادرک الوقت»، و وضو هم بدل دارد و بدل آن تیمم است و با تیمم تمام چهار رکعت در وقت قرار میگیرد. در این فرع با اینکه هر دو بدل دارند اما نماز با وضو همراه با درک یک رکعت از وقت مقدم است بر نماز با تیمم همراه با درک چهار رکعت از وقت.

پاسخ: اینکه هر دو ذو بدل هستند توهم است. وقت بی بدل است لذا باید تیمم کند و چهار رکعت نماز در وقت بخواند و نوبت نمیرسد به نماز با وضو همراه با درک یک رکعت از وقت. روایت «من ادرک من الوقت رکعه فقد ادرک الوقت» جایی را میگوید که مکلف نمیتواند چهار رکعت را در وقت بخواند اما در فرض ما قدرت دارد.

بررسی بدل عرضی

سخن محقق نائینی مبنی بر تقدم روزه قضا در بدل عرضی تمام است، لکن حقیقت آن است که در بدل عرضی تزاحمی نیست. همانگونه محقق خویی فرموده اند ذو بدل عرضی از دایره تزاحم خارج است چون تزاحم جایی است که مکلف دو امر دارد و یک قدرت اما در بدل عرضی دو امر است و دو قدرت؛ امر شده به قضا روزه و امر شده به کفاره که فرادی دارد و افراد آن ابدال عرضی هستند _ افراد کفاره عبارتند از صوم و اطعام و عتق، و وقتی که مکلف قدرت بر یک فرد دارد و قدرت بر فرد دیگر ندارد در حقیقت قدرت بر انجام جامع دارد لذا امر به جامعی که یک فردش مقدور نیست تزاحمی با امر دیگر ندارد.

بررسی بدل طولی

محقق خویی: نبود تزاحم در بدل طولی

محقق خویی در مصباح الاصول فرموده اند: «در بدل طولی نیز تزاحمی وجود ندارد».

ایشان برای بدل طولی مثال زده اند به «صل» و «ازل النجاسه عن المسجد». اگر وقت نماز مضیق باشد مقدم است بر ازاله، اما اگر موسع باشد دارای بدل های طولی است، نماز در وقت اول، نماز در وقت دوم، نماز در وقت سوم و اینگونه تا لحظه ای که وقت خارج شود، در این فرض ازاله بی بدل است و نماز بدل طولی دارد و پرواضح است که ازاله مقدم است چون بین دو واجب تزاحمی نیست، فردی که برای ازاله متصور است همین ازاله است و افراد زیادی برای نماز متصور است، در نماز آنچه واجب است جامع نماز بین الحدین می باشد، و «صل» نسبت به نماز در این لحظه لااقتضا است و «ازل» نسبت به ازاله در این لحظه اقتضا است و بدون شک و شبهه اقتضا بر لااقتضا مقدم است.

مناقشه: بدل نبودن افراد طولی واجب موسع و افراد عرضی واجب (نظر تحقیق)

به نظر میرسد ایشان بدل طولی را بد معنا کرده اند. و مثالی که برای بدل طولی آورده مثال نادرستی است، مرحوم خویی خود اجود التقریرات را نوشته اند و برای اقتضا و لا اقتضا مثال محقق نائینی طهارت از حدث و طهارت از خبث را ذکر کرده اند، طهارت از حدث بدل دارد و طهارت از خبث بدل ندارد.

بدل یعنی شارع عدلی را مترتب بر آن قرار داده است، اول این را انجام بده او اگر این مقدور نبود آن را انجام بده. با این حساب نه در واجب موسع بدل وجود دارد و نه در بدل عرضی، هر چند به افراد عرض بدل و ابدال میگویند اما آنچه در واجب موسع و ابدال عرض واجب شده است جامع است و مکلف بین افراد عقلی آن مخیر است، و ترتبی بین افراد نیست، اما در بدل شارع فرموده اول ذوبدل را انجام بده و اگر نشد بدل را انجام بده.

ص: ۱۴۰

به ذهن میرسد مرحوم محقق خویی در این بحث بر حافظه اتکال نموده است. جای بحث را در مسأله امر به شیئ مقتضی از ضد میداند لکن اصل جای بحث همین جا است و بدل هم شامل افراد طولی و افراد عرضی نیست، هر چند مردم در مورد افراد عرضی تعبیر به بدل میکنند اما مثال بدل به افراد طولی نادرست است.

نظر تحقیق: انتفای حکم عرف نسبت به تقدم بی بدل

اینکه محقق نائینی وجه تقدم بدل طولی را حکم عرف میداند جای مناقشه دارد، نظر تحقیق آن است که عرف مطلقاً به تقدم و ترجیح هر بی بدل حکم نمی کند.

عرف اهل حساب و کتاب است اگر بدل بتواند عمده مصلحت ذو بدل را تدارک کند، مصلحت بی بدل تدارک شده است. و اینجا برای عرف محرز نیست که بدل چه مقدار از مصلحت ذوبدل را استیفا میکند، شاید مصلحتی را که بدل استیفاء میکند به همراه مصلحتی که مزاحم استیفاء میکند مجموعاً کمتر از مصلحت ذو بدل به تنهایی باشد. مثلًا اگر وضو ۱۰۰ درجه مصلحت استیفاء مکند شاید تیمم ۵۰ درجه مصلحت استیفاء میکند و طهارت از خبث ۲۰ درجه که مجموعا از مصلحت وضو کمتر است!

در نظر تحقیق به محقق نائینی عرض میکنیم: یا میرزای نائینی: از طرفی شما خطابات را قاصر از کشف ملاکات میدانید و از طرفی هم عرف احراز نمی کند که بدل مستوفی ملاک ذو بدل است! با این اساس عرف نمیتواند مطلقا حکم به تقدم بی بدل کند!

از این نکته غافل نشود که تیمم و وضو مساوی هستند. در فرضی که مکلف عاجز از وضو است، تیمم مساوی با آن است «التراب احد الطهورین» «خالق التراب هو خالق الماء». آنچه اظهار میشود از اینکه تیمم کمتر از وضو است، خاک کمتر از آب است اینها بافتنی است.

ص: ۱۴۱

برای ترجیح به بی بـدل بر ذو بـدل بایـد پنـاه آورد بر دیگر مرجحات. برخی از محققین فرموده انـد بی بـدل بودن از مصادیق مرجات آتی است.

صاحب منتقی الاصول: «ترجیـح به بی بـدل به جهت بیان محقق نائینی نمیباشـد بلکه به جهت مرجیت مرجـح دوم میباشد». در مرجح دوم خواهد آمد که اگر دو واجب متزاحم وجود داشـتند که یکی مشـروط بود به قدرت عقلی و دیگری مشروط بود به قدرت عقلی، واجبی که مشروط به قدرت عقلی است ترجیح دارد بر تکلیفی که مشروط است به قدرت شرعی.

ادعا آن است که قدرت شـرعی در بی بدل اخذ نشده است و در ذو البدل اخذ شده است. امر به تطهیر لباس از خبث مشـروط به قدرت شـرعی نیست، مشروط به قدرت عقلی است، «تطهیر کند لباست را از خبث» یعنی تطهیر کند اگر قادر هستی و امر به ذو بدل همیشه مشـروط به قدرت شرعی است «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاَهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ وَ ... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً»(۱)

بحث را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات/خروج تراحم از تعریف /مرجحات ۹۵/۰۸/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: تعارض/مقدمات/خروج تراحم از تعریف /مرجحات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مرجحات باب تزاحم بود، مرحوم محقق نائینی فرمود مرجحات این باب مترتبه هسـتند و مرجـح اول را بی بـدل بودن نام برد، عرفی بودن دلیل مرجحیت این مرجـح باشـد ـ به این بیان که عرف مصـلحت بی بـدل را قابل تـدارک نمی بینـد لـذا حکم به تقـدم آن میکنـد ـ تـا کنون ناتمـام بود. برخی در دلیـل مرجحیت آن گفتنـد: این مرجـح به برکت دو مرجـح بعـدی مرجحیت پیدا میکند.

ص: ۱۴۲

۱- (۲) سوره مبارکه مائده آیه ۶.

قـدرت در «بی بـدل» به نحو قـدرت عقلی اخـذ شـده است. «اغسـل ثوبـک من ابوال مالایؤکل لحمه» عقلا و لبا یعنی اغسل ان قَدُرتَ.

قدرت در «ذو بدل» به نحو قدرت شـرعی اخذ شده است چون لازمه بدل داشتن یک تکلیفی، اخذ قدرت به نحو شرط شرعی است بنـابراین همیشه قـدرت در ذوبـدل قـدرت شـرعی است و زمـانی که میفرمایـد: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ وَ ... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً»(۱) وضو بگیر و اگر قدرت نداشتی تیمم کن یعنی قدرت به نحو شرط شرعی در وضو اخذ شده است.

و در مرجح دوم خواهد آمد که اگر یکی از متزاحمین مشروط به قدرت عقلی بود و دیگری مشروط به قدرت شرعی، تکلیفی که مشروط به قدرت شرعی است مرجیت دارد و مقدم است.

مناقشه یکم: اشتراط «بی بدل» به قدرت شرعی احیانا

«بی بدل» بودن خطابی ملازمه ندارد که قدرت در آن به نحو شرط عقلی باشد، گاهی ممکن است قدرت در «بی بدل» قدرت شرعی باشد.

مناقشه دوم: نبود ملازمه بین «ذو بدل» و اشتراط قدرت شرعی

هر تکلیفی مشـروط است به قـدرت، گاهی مولا آن را در لسان خطاب نمیآورد و قدرت شـرط عقلی میشود و گاهی آن را در لسان خطاب میآورد و قدرت شرط شرعی میشود.

جعل بـدل برای مبـدل در ظرف عجز است و برای بیان آن چاره ای نـدارد جز اینکه بگویـد اگر به مبدل قدرت نداری بدل را انجام بـده و جعل بـدل ملازمه نـدارد با اینکه لسان خطاب «مبـدل» مشـروط به قدرت شـرعی باشد، شاید لسان خطاب «مبدل» مشروط به قدرت عقلی باشد و شاید مشروط به قدرت شرعی.

۱- (۱) سوره مبارکه مائده آیه ۶.

برگشت «بی بدل» به «قوت احتمال»

در مباحث آینده خواهد آمد که یکی از مرجحات «اهمیت» و «احتمال اهمیت» و «قوت احتمال اهمیت» میباشد.

محقق صدر این بحث را با مبنای خود حساب احتمالات پیش برده است. لکن ما به بیان صاف و شفاف میگوییم: اهمیت در بی بدل قوت احتمال دارد. منشأ احتمال اهمیت در بی بدل دو چیز است و در ذو بدل یک چیز.

در دو واجب متزاحمین که یکی بی بدل است و دیگری ذو بدل سه احتمال وجود دارد:

۱. شاید ذو بدل اهم باشد

۲. شاید بی بدل اهم باشد

۳. شاید هر دو مساوی باشند

اگر ذو بدل اهم باشد و مثلاً هشتاد درجه مصلحت دارد، مکلف با انجام آن هشتاد درجه مصلحت را استیفاء میکند و از انجام بی بدل ــ که فرضا پنجاه درجه مصلح داشت ــ عاجز میگردد.

اگر بی بدل اهم باشد و مثلاً هشتاد درجه مصلحت دارد، مکلف با انجام آن هشتاد درجه مصلحت استیفاء میکند و با انجام بدل مثلاً چهل درجه ملاک استیفاء می کند.

اگر بی بدل و ذو بدل مساوی باشند و هر کدام پنجاه درجه مصلحت داشته باشند، مکلف با انجام مبدل (ذو بدل) فقط پنجاه درجه مصلحت استیفاء میکند چون با انجام مبدل از بی بدل عاجز میشود و از آن جهت هیچ مصلحتی را نمیتواند استیفاء کند و اگر بی بدل را انجام دهد پنجاه درجه مصلحت از آنجا گیرش میآید و چهل درجه هم از انجام بدل.

در نهایت انجام بدل به کمک بی بدل میآید و قوه احتمال اهمیت بی بدل بیشتر میشود چون ذوبدل یک منشأ احتمال اهمیت دارد و بی بدل دو منشأ دارد برای احتمال اهمیت؛ در نتیجه یک سوم احتمال دارد که ذو بدل اهم باشد و دو سوم احتمال دارد که بی بدل اهم باشد.

ص: ۱۴۴

شایـد وجه اینکه عرف در تزاحم بی بـدل با ذوبـدل، خطابی که بدل ندارد را مقدم میکند در ارتکازش همین نکته است و در ناخودآگاه ذهن میبیند احتمال رسیدن به ملاکات در صورت انجام بی بدل و بدلِ ذو بدل بیشتر است.

مناقشه: نبود قوت احتمال اهمیت در«بی بدل» احیانا

برگشت «بی بدل» به «قوت احتمال» وجه خوبی است اما مشکل را همه جا حل نمیکند، هر چند منشأ احتمال در بی بدل بیشتر است و هر قـدر منشأ احتمال بیشتر باشد احتمال قوت میبابد. لکن منشأ احتمال در ناحیه «ذو بدل» فقط منشأ مذکور نیست بلکه گاهی منشأ احتمال در «ذوبدل» متعدد است و موجب قوت احتمال اهمیت در آن جانب میشود؛ مثلاً در طهارت از حدث منشأ دیگری برای احتمـال اهم بودن آن وجود دارد، یـک منشـأ احتمـال اهمیت آن این است که شارع مقـدس در مورد طهارت از حدث فرموده است «لا صـلاه الا بطهور» اگر در اجزاء و شـرائط نماز سهوا خللی وارد شود نماز صحیح است مگر در مستثنیاتی که طهور هم از مستثنیات است، اما طهارت از خبث اگر از روی جهل اتیان نشود به نماز خللی وارد نمیشود.

بنابراین هر چنـد شایـد در غالب موارد تزاحم بی بـدل با ذو بـدل، بی بدل قوت احتمال داشـته باشد اما شاید گاهی خلاف آن ثابت باشد لذا به طور کلی نمیتوان گفت در تزاحم بی بدل با ذو بدل همیشه بی بدل قوت احتمال دارد و مقدم است.(۱)

ص: ۱۴۵

۱- (۲) مقرر: همانا عباد به مصالـح احکام دست رسـی ندارند و این شاید و شایدها کار به جایی نمی برد، آنچه برای عبد مهم است خطاب مولا است.

نظر تحقیق: مرجیت بی بدل به جهت عرفی بودن

وجه مرجحیت «بی بدل» همان سخن محقق نائینی است. محقق نائینی در بدل عرضی برهان اقتضا و لا اقتضاء را ذکر کرده است اما در بدل طولی برهان نیاورده و مرجح بودن بدل طولی را به وضوح آن واگذار کرده است. صاحب منتقی الاصول فرموده: «سینه به سینه و شفاهی از محقق نائینی نقل شده است که برهان مرجحیت بدل طولی، عرفی بودن آن است. عرف بی بدل را به این جهت بی بدل بودن مقدم میدارد».

حال اگر توانستیم عرفی بودن مرجحیت «بد بدل بودن» را به بیانی تمام کنیم، بی بدل بودن مرجح است و الا برهان برگشت دادن بی بدلی به دو مرجح بعدی تمام نیست.

عقلاـ و عرف وقتی دو خطاب متزاحم را دیدند که یکی بدل دارد و دیگری بدل ندارد، خطابی را که بدل ندارد را مقدم میدارند، نه به این جهت که مصلحت بی بدل قابل تدارک نیست لذا حکم به تقدم آن میکند ـ این جهت مورد مناقشه است همانا عباد به مصالح احکام دست رسی ندارند شاید مصلحت ذو بدل آن قدر مهم است که جبران فوت مصلحت بی بدل را میکند ـ بلکه به این جهت که غالبا بی بدل دارای مصلحت اقوی از ذو بدل است، مسأله بند به مصالح و مفاسد نیست اما چون در غالب موارد بی بدل دارای مصلحت اقوی لذا عرف در همه موارد تزاحم بی بدل با ذو بلد حیران و معطل نمی ماند به مجرد مشاهده تزاحم حکم به تقدم بی بدل میکند.

کما اینکه مشأ حمل لفظ بر معنای حقیقی غلبه است، چون غالب موارد از الفاظ معنای حقیقی اراده میشود لذا موارد مشکوک حمل به موارد اغلب میشود.

ص: ۱۴۶

مسأله صاف نیست اگر نتوانیم بگوییم «انصافا وجه عمل عرف همین است» میتوان گفت: «بعید نیست وجه عمل عرف همین نکته باشد». اگر در ارتکازتان به این مطلب رسیدید فبها و الا ما دلیلی برای مرجحیت بی بدل نداریم.

مرجح دوم: شرط عقلی قدرت

اگر متزاحمین بدل نداشتند یا هر دو بدل داشتند نوبت میرسد به مرجح دوم «شرط قدرت عقلی».

خطابین را ملاحظه میکنیم ببینیم اشتراط قدرت به عقل واگذار شده یا در خطاب شرط شده است. اگر قدرت در یک خطاب شرط شده و در یک خطاب شرط نشده و به عقل واگذار شده است، قدرت در خطاب اول شرط شرعی است و در خطاب دوم شرط عقلی، و خطاب دوم مقدم است بر خطاب اول.

مثلاً قدرت در «اذا قمتم» که معنا کرده اند یعنی اذا قدرتم، شرط شرعی است و در «ثیابک فطهر» شرط عقلی است. در خطاب اول گفته اگر قدرت داری، اما در خطاب دوم به طور مطلق فرموده «بشوی»، این خطاب مطلق «بشوی» مقدم است.

بحث را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مرجحات تزاحم /ترجیح به عقلی بودن قدرت ۹۵/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مرجحات تزاحم /ترجیح به عقلی بودن قدرت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مرجحات باب تزاحم به مرجح دوم، عقلی بودن قدرت رسید. مرحوم محقق نائینی فرموده اند «اگر تزاحم شد بین دو خطابی که یکی مشروط به قدرت عقلی است و دیگری مشروط به قدرت شرعی، خطابی که مشروط به قدرت عقلی است مقدم است».

مثال: مکلف مقدار آبی دارد که فقط برای امتثال یکی از دو تکلیف زیر کفایت میکند، یا باید با آن آب وضو بگیرد و یا باید طهارت از خبث تحصیل کند.

ص: ۱۴۷

در این فرع طبق مرجیت عقلی بودن قدرت، باید آب را در تطهیر خبث استفاده کند، چون قدرت در ناحیه وضو در لسان دلیل آمده و شرعی است «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَهِ فَاغْسِلُوا»(۱) یعنی «اذا قدرتم و تمکنتم من الوضو فتوضئوا» و قدرت در تطهیر خبث در لسان دلیل نیامده و عقلی است «وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ»(۲) لبا و عقلاً یعنی «طهر ان قدُرتَ».

تعریف قدرت شرعی و قدرت عقلی

خصوصیات تکالیف دو گونه اند:

خصوصیات دخیل در اصل ملاک

خصوصیات دخیل در استیفای ملاک

از خصوصیات دخیل در اصل ملاک مانند طهارت از حدث، نماز بدون طهارت نماز نیست و ملاکی ندارد. و مانند وقت، وقت در اصل ملاک دخیل است و نماز قبل از وقت هیچ ملاکی ندارد.

از خصوصیات دخیل در استیفای ملاک مانند قدرت عقلی در غالب موارد. غالبا قدرت در استیفای ملاک دخیل است نه در اصل ملاک. ایستاده نماز خواندن در استیفای ملاک دخیل است و نماز ایستاده برای کسی که قدرت ندارد ایستاده نماز بخواند ملاک دارد اما او قادر بر استیفای آن ملاک نیست.

قدرت در موارد غیر غالبی دخیل در اصل ملاک است و اینکه از کجا بفهمیم قدرت در اصل ملاک دخیل است یا در استیفای ملاک بحث آن در آینده خواهد آمد. و [اجمالش] آن است که اگر شارع قدرت را به نحو خاص در خطاب اخذ کرد ظاهر خطاب آن است که قدرت در اصل ملاک دخیل است.

یکی از مواردی که قدرت دخیل در اصل ملاک است حج میباشد «وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»(۳) استطاعت در حج استطاعت عقلی نیست، استطاعت و قدرت خاصی است که ملاک حجه الإسلام است، کسی که آن قدرت خاص را ندارد حج بجا بیاورد حجش حجه الإسلام نیست. و در مثال محل بحث از آنجایی که «إِذَا قُمْتُمْ» را که به معنای اذا تمکنتم میباشد در خطاب آورده، میفهمیم قدرت در اصل ملاک دخیل است.

۱- (۱) مائده/سوره۵، آیه۶.

۲- (۲) مدثر/سوره۷۴، آیه۴.

۳- (۳) آل عمران/سوره۳، آیه۹۷.

قـدرت در «وَ ثِیَابَکَ فَطَهِّرْ» را لازم نبوده که در لسان دلیل بیاورد، قـدرت در این خطاب عقلی است،و آن را از خود خطاب یا از عقل میفهمیم.

بیان مرجیت عقلی بودن قدرت

اگر مکلف تکلیف مشروط به قـدرت عقلی را اتیان کند _ که قدرت در آن در اصل ملاک دخیل نیست _ هیچ ملاکی از او تفویت نمیشود چون ملاـک تکلیف مشروط به قـدرت عقلی را استیفا کرده و از تکلیفی که مشروط به قـدرت شرعی است عاجز شـده است و وقتی عاجز شـد ملاک آن از او فوت نشـده است. با تطهیر از خبث از وضو عاجز شـده است، ملاک تطهیر خبث را استیفا کرده و هیچ ملاکی از ناحیه طهارت از حدث از او فوت نشده است.

لکن اگر تکلیف مشروط به قدرت شرعی را اتیان کند، یک ملاک از او تفویت میشود، چون درست است که ملاک طهارت از حـدث را استیفا میکنـد اما ملاک تکلیف مشروط به قـدرت عقلی را که حالت منتظره ای نـداشت و فعلی بود تفویت کرده است.

تأیید مرجحیت این مرجح با فهم عرف

شایـد فهم عرفی را بتوان به عنوان مؤیـد برای مرجیت ذکر نمود. در جای که مولا دو امر نموده است یک امرش را مشروط به قـدرت کرده و امر دیگرش مطلق است مثلا مولا دسـتور داده «گوشت بخر» و دسـتور داده «اگر توانستی نان بخر» و در موردی این دو دسـتور برای عبـد متزاحم شدنـد و عبـد قـدرت بر امتثال هر دو نـداشت، قضاوت عرف آن است که عبـد باید گوشـت بخرد، چون دستور در آن مقید نیست، اما دستور به خریدن نان مقید است به توانستن و الآن عبد توان خرید آن را ندارد.

بحث تفصیلی در مقام

از آنجایی بحث از معنای قدرت شرعی و قدرت عقلی و چگونگی مرجحیت قدرت عقلی مهم است به وارد بحث تفصیلی آن میشویم.

بحث در مقام سه جهت دارد.

جهت نخست: مقصود از قدرت شرعی چیست؟ در بیانات اصولیون مقصود از قدرت شرعی روشن نیست.

جهت دوم: قدرت شرعی به هر معنا باشد، راه اثبات آن چگونه است؟ ممکن است قدرت در لسان دلیل اخذ شود اما ارشاد به حکم عقل باشد؟ از کجا بفهمیم قدرت شرعی است یا غیر شرعی؟ راه اثبات دخالت قدرت در ملاک چیست؟

جهت سوم: در جایی که شک کردیم قدرت، قدرت شرعی است یا عقلی، وظیفه چیست!؟

بنابراین در این سه جهت بحث میکنیم.

مقصود از قدرت شرعی

راه اثبات قدرت شرعی

وظیفه در شک در عقلی و شرعی بودن قدرت

جهت نخست: مقصود از قدرت شرعی

محتملات در مقصود از قدرت شرعی که دخیل در ملاک هستند سه محتمل است.

یکم: مراد از قدرت شرعی دخیل در ملاک همان قدرت تکوینی است. «إِذَا قُمْتُمْ» و «اذا تمکنتم» یعنی اذا قدرتم تکوینا، نامش را قدرت شرعی گذاشته اند به جهت آنکه دخیل در ملاک ملاک است. قدرت شرعی یعنی قدرت تکوینی که دخیل در ملاک است.

دوم: مراد از قدرت شرعی یعنی قدرت تکوینی بعلاوه نبود اشتغال ذمه شرعا به تکلیف دیگر، یعنی قدرت تکوینی همرا با نبود واجب مزاحم. مثلاً کسی که آب دارد اجازه نمیدهد مکلف از آن آب وضو بگیرد، اینجا مکلف تکوینا قدرت دارد بر وضو از آن آب، اما شرعا نمیتواند، اینجا منع شرعی موجب شده تا بگوییم او شرعا قادر نیست.

سوم: مراد از قدرت شرعی یعنی قدرت تکوینی بعلاوه عدم اشتغال عبد به تکلیفی که کمتر نیست. مراد از قدرت شرعی نه به وسعت احتمال یکم صرف «قدرت تکوینی» و نه به ضیقی احتمال دوم «قدرت تکوینی بعلاوه نبود اشتغال ذمه شرعا» بلکه چیزی بینا بین یکمی و دومی که احتمال سوم است «قدرت تکوینی بعلاوه نبود اشتغال به ضد که کمتر نیست».

مثل اینکه دو غریق وجود دارد و مکلف قدرت بر امتثال هر دو ندارد، وجوب انقاذ یکی از آنها مشروط به قدرت شرعی است یعنی وقتی واجب است انقاذ که مکلف تکوینا قدرت داشته باشد و مشغول به دیگری هم نباشد.

فرق احتمال دوم با احتمال سوم

قید اشتغال در احتمال دوم اشتغال ذمه است، مانع مانع خارجی است، و قید اشتغال در احتمال سوم اشتغال خارجی است.

در دومی وقتی قدرت هست که در ذمه مکلف تکلیف مزاحمی نباشد، در سومی وقتی قدرت هست که مکلف در خارج به تکلیف مساوی مشغول نباشد.

وجه تقدیم عقلی بودن قدرت بنا بر سه احتمال مذکور:

مرحوم محقق صدر فرموده اند: «طبق احتمال اول وجهی برای مرجح بودن «عقلی بودن قدرت» نیست. شارع فرموده است «وقتی تکوینا توان وضو داشتی وضو بگیر» قدرت دخیل در ملاک وضو همان قدرت عقلی است و وقتی مکلف قدرت دارد ملاک فعلی آن و تکلیف فعلی است و با فعلی بودن ملاک وجهی ندارد بگوییم امتثال طهارت از خبث ترجیح دارد بر امتثال امر وضو، هر دو تکلیف دارای خطاب هستند و هر دو ملاک فعلی دارند و وجهی برای تکلیف نیست.(۱)

ص: ۱۵۱

۱- (۴) مقرر: با فعلی بودن هر دو ملاک، با انجام یکی، ملاک دیگری بدون وجه تفویت میشود.

اگر مراد از قـدرت شـرعی احتمال دوم باشـد، بدون شک تکلیف مشـروط به قدرت عقلی مقدم است لکن عقلی بودن قدرت وجه ترجیـح و تقـدیم نیست. همانا وجه تقدیم و ترجیح عبارت است از ورود، زیرا موضوع تکلیف مشـروط به قدرت شـرعی، وضویی است که شـخص قدرت تکوینی بر آن داشـته باشد و مشغول الذمه به تکلیف دیگر نباشد و با وجود تکلیف «و ثيابك فطهر» تکلیف به وضو موضوع ندارد.

این احتمال خطابین را از باب تزاحم خارج میکند چون در باب تزاحم دو تکلیف باید فعلی باشند و جز از ناحیه قدرت مکلف مشـکل دیگری نباشـد، و صـرف قـدرت در یکی موضـوع دیگری را منتقی کنـد امـا طبـق این احتمـال وجود تکلیف، موضوع دیگری را منتفی میکند، و آن دیگری فعلی نیست چون موضوعش منتفی است.

با احتمال سوم مرجحیت «عقلی بودن قـدرت» صـحیح است، دو تکلیف هست یکی مشـروط به قدرت تکوینیه است و دیگری مشروط به قدرت تکوینیه بعلاوه عدم اشتغال به ضدی که کمتر نیست.

بیان صحت مرجیت با این احتمال غیر از بیان محقق بیان نائینی است.

کلام تتمه دارد، آن را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مرجحات تزاحم /ترجیح به عقلی بودن قدرت ۹۵/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مرجحات تزاحم /ترجیح به عقلی بودن قدرت

ص: ۱۵۲

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مرجـح دوم، عقلی بـودن قـدرت بـود. بیـان محقق نـائینی مبنی بر ترجیـح تکلیف مشـروط به قـدرت عقلی بر تکلیف مشروط به قدرت شرعی اجمالا گذشت.

گفته شد مسأله مقتضی بحث تفصیلی است. و گذشت که در سه مرحله باید بحث نمود و مرحله نخست در مقصود از قدرت شرعی است.

محقق صدر برای قدرت شرعی سه معنا ارائه کردند که طبق معنای نخست ترجیح وجود ندارد، طبق معنای دوم ترجیح قطعی است اما باب باب تزاحم نیست. و کلام منتهی شده به معنای سوم.

معنای قدرت شرعی با احتمال سوم:

قدرت شرعی یعنی عدم اشتغال به واجبی که مساوی یا اهم از این تکلیف است. زمانی بر نماز قدرت شرعی داری که اشتغال به ازاله نداشته باشی. با اشتغال به مساوی یا مهم شرعا قدرت بر امتثال نداری.

با قدرت شرعی به معنای سوم باب باب تزاحم است و مرجحیت تمام است.

باب باب تزاحم است چون از امارات باب تزاحم این است که با اشتغال به امتثال یکی، حکم دیگر منتفی میشود نه اینکه به مجرد ثبوت یکی از حکمها، دیگری منتفی شود. اگر به مجرد ثبوت یکی از حکمها، حکم دیگری منتفی شود باب باب تزاحم نیست.

اما مرجحیت تمام است چون تکلیف مشروط به قدرت عقلیه مطلق بوده و تقییدی در آن نیست، و تکلیف مشروط به قدرت شرعی مقید است، بنابراین تکلیف مطلق مقدم است بر تکلیف مقید.

بیان مرجحیت

با اینکه در ناحیه تکلیف مشروط به قدرت عقلی نیز تقیید وجود دارد و آن لبا مقید است به قدرت عقلی ـ یعنی عقل میگوید «با اشتغال به این، دیگری از فعلیت می افتد» یعنی اگر معلق باشند هر دو تکلیف متزاحم معلق هستند و اگر منجز باشند هر دو تکلیف منجز هستند ـ لکن نکته ظریف ترجیح آنجا است که حکم عقل به اینکه «با اشتغال به این، دیگری از فعلیت می افتد» در جایی است که دو تکلیف مساوی باشند، اگر مساوی نبودند و تکلیف دیگر نقصی داشت و معلق بود به تمامیت ملاک، و زمانی ملاکش کامل بود که تکلیف مقابل منجز نباشد، در این گونه موارد تکلیف منجز ترجیح دارد و مقدم است و با تقدمش معلق علیه تکلیف دیگر محقق نیست. در محل کلام تکلیف دیگر (مشروط به قدرت شرعی) نقصی دارد، معلق است به تمامیت ملاک؛ و فرض آن است که ملاکش منوط به قدرت است و مکلف زمانی قدرت دارد که مشغول به تکلیف کمتر نباشد. و تکلیف مشروط به قدرت عقلی ملاکش بالفعل است و حالت منتظره ای ندارد.

با این حساب تکلیف مشروط به قدرت عقلیه حالت منتظره ای ندارد و فعلی است. خطاب «و ثیابک فطهر» میگوید: همین که مشغول نشدی به تکلیفی که کمتر از من نیست باید مرا امتثال کنی.

شما اگر مشغول وضو بشوی _ در حالی که شرط فعلیت «و ثیابک فطهر» موجود است و شرط و ملاک تکلیف به وضو (قدرت شرعی) محقق نیست _ باز تکلیف مشروط به قدرت عقلی فعلیت دارد، چون «وثیابک فطهر» میگوید: مرا امتثال کن من ساقط نیستم، وقتی ساقط هستم که مشغول به تکلیفی باشی که مساوی من باشد و وضو مساوی نیست و تعلیق دارد. بنابراین تکلیف به طهارت از خبث را عصیان کردید.

و شما اگر مشغول به تطهیر خبث شوی، تکلیف مشروط به قدرت شرعی از فعلیت می افتد _ چون «توضأ ان تمکنت» میگفت: من هستم اگر به واجبی که کمتر از من نیست مشغول نباشی. و شما با اشتغال به تکلیف مشروط به قدرت عقلی مشغول به واجبی شدید که کمتر نیست _ و شما عصیانی نکردید.

حاکم به ترجیح در باب تزاحم عقل است و عقل اینجا میگوید کاری بکن که هیچ عصیانی از تو سر نزند و در صورتی از شما عصیانی سر نمیزند که مشغول به تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشید. در نتیجه با معنای سوم، از باب تزاحم بودن بحث ما و مرجحیت «عقلی بودن قدرت» صحیح است.

نظر تحقیق در مرحله نخست: احتمال چهارم در معنای قدرت شرعی

در مرحله نخست "مقصود از قدرت شرعی" احتمال چهارم وجود دارد. مرحوم خویی فرموده اند مقصود و معنای قدرت شرعی دو چیز میتواند باشد، محقق صدر سه احتمال مطرح کرد و در نظر تحقیق احتمال چهارم وجود دارد. که این احتمال به ذهنیات محقق نائینی اقرب است.

احتمال چهارم:

مراد از قـدرت شـرعی قـدرت تکوینی و عقلی نیست، قـدرت تکوینی در نظر نائینی از مقتضای خطاب فهمیده میشود، مشـهور قائلنـد به اشتراط تکالیف به قـدرت به ملاک قبـح تکلیف عاجز و در نظر تحقیق گـذشت که قـدرت تکوینی میتوانـد به خاطر دلیل شرعی «لایکلف الله نفسا الا وسعها» باشد.

قدرت شرعی یعنی قدرت عرفی که از ظاهر خطاب مولا فهمیده میشود. قدرت عقلی ضیق است و قدرت عرفی اوسع از قدرت عقلی است. مراد از قـدرت شـرعی یعنی قـدرتی که در لسـان دلیل آمـده و عرف آن را حمل میکنـد بر معنای اوسع از قـدرت عقلی؛ وقتی شـارع قـدرت را در لسان دلیل آورد و فرمود «توضأ ان تمکنت» این تمکن و قـدُرتَ، قـدرت عرفی است چون هر لفظی انصراف دارد به معنای عرفی.

کسـی که در مقابـل تکلیف «توضأ إن تمکنت» واجب دیگری همچون «و ثیابک فطهر» دارد، قـدرت تکوینی و عقلی بر انجام وضو دارد و عقلاـ عاجز نیست؛ اما این شـخص زمانی که شارع به اقتضای خطاب یا حکم عقل فرموده «آب را در تطهیر خبث مصـرف کن اگر قـدرت عقلی داشتی» عرفا قـدرت بر وضو گرفتن نـدارد. عرفا با وجود تکلیفی که حالت انتظار ندارد و منجز است عاجز است از امتثال امر وضو.

دو خطـاب از مولاـ رسـیده است، یکی مشـروط به قـدرت عقلی است و دیگر مشـروط به قـدرت عرفی؛ عقل میگویـد: خطاب مشروط به قدرت عقلی مقدم است چون حالت منتظره ای ندارد و ما را از امتثال خطاب دیگر که مشروط به قدرت عرفی است عاجز میکند.

مرجحیت «عقلی بودن قـدرت» با این بیان تمام است و باب هم باب تزاحم است. اما تصویر صـحت مرجیتش پر واضـح است و اما آیا تصویر از باب تزاحم بودنش نیز صـحیح است؟ یا مثل احتمال دوم تقـدم مشـروط به قدرت عقلی از باب تزاحم نیست و از باب ورود است؟

قدرت شرعی به معنای دوم یعنی اشتغال ذمه نداشته باشی به تکلیف دیگر، و با اشتغال ذمه به تکلیف دیگر، موضوع تکلیف مشروط به قدرت شرعی منتفی میشد. تکلیف مشروط به قدرت عقلی وارد است بر تکلیف مشروط به قدرت شرعی. رفع موضوع خطاب مشروط به قدرت شرعیه به دست مولا است، مولا میگوید«شما مشغول الذمه هستید».

اما در این احتمال نمیگوییم به مجرد آمدن تکلیف مشروط به قدرت عقلی، موضوع تکلیف دیگر مرتفع میشود، بلکه وجوبِ خطاب مشروط به قدرت عقلی موجب عجز از امتثال خطاب مشروط به قدرت شرعی است. مولا نمیگوید: «شما قدرت عرفیه ندارید و عاجز هستید». مولا میگوید:«تطهیر از خبث کن» و عرف میگوید «امر به تطهیر از خبث را اتیان کن اگر قدرت عقلی داری» و شما هم تمکن و قدرت عقلی دارید پس این خطاب مولا فعلی شده است و با فعلیت خطاب مشروط به قدرت عقلی، شما عرفا عاجز از امتثال تکلیف وضو هستید.

برای روشن شدن بحث دوباره به این مباحث برگشته و دسته بندی خواهیم نمود.

جهت دوم : راه اثبات قدرت شرعی

در این جهت باید دو مطلب احراز شود:

۱. احراز عدم دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت عقلی و احراز دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت شرعی

۲. احراز معنای قدرت شرعی به یکی از چهار احتمال مذکور

بنابراین در مطلب اول باید در دو مقام بحث کنیم:

مقام یکم: احراز عدم دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت عقلی

مقام دوم: احراز دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت شرعی

مطلب نخست: احراز عدم دخالت قدرت در یک تکلیف و دخالت آن در دیگری

مقام یکم: احراز عدم دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت عقلی

در طرف تکلیف مشروط به قدرت عقلی، از کجا احراز کنیم که قدرت دخیل در ملاک نیست؟ در مباحث سابق در بحث تزاحم ملاکات گذشت که به دو بیان قدرت دخیل در ملاک نیست. ۱. دلالت التزامی ۲. اطلاق ماده.

بیان یکم: دلالت التزامی

بیان محقق اصفهانی در کشف عدم دخل قدرت در ملاک: خطاب «و ثیابک فطهر» مانند هر خطابی دو دلالت دارد، دلالت مطابقی وجوب و دلالت التزامی بر ملاک داشتن تطهیر از خبث، دلالت مطابقی مقید است به قدرت، اما در ناحیه دلالت التزامی مقیدی نداریم، بنابراین این خطاب به دلالت التزامی دلالت دارد بر اینکه تطهیر مطلقا حتی در صورت عجز ملاک دارد.

مناقشه به بیان یکم

به این بیان مناقشه شد که مدلول التزامی در وجود و حجیت تابع دلالت التزامی است.

بیان دوم: اطلاق ماده

مرحوم محقق نائینی و آقا ضیاء از اطلاق ماده استفاده میکردند که ملاک مقید نیست. هر خطابی یک هیات دارد و یک ماده، هیأت «طهّر» که امر است مقید است به قدرت، اما ماده آن که طهارت است مقید به قدرت نیست، و از اینجا میفهمیم که تطهیر در فرض عجز نیز ملاک دارد.

مناقشه به بیان دوم

و در مباحث سابق گذشت که این راه هم عرفی نیست، ماده همراه هیأت کاشف است و ماده تنها نمیتواند کاشف باشد.

نظر تحقیق در مقام اول "احراز عدم دخالت قدرت در ملاک در طرف تکلیف مشروط به قدرت عقلی" آن است که راه عامی برای احراز اینکه قدرت دخیل در ملاک نیست نداریم. هر چند موردی میتوان با استفاده از دلیل خارجی، مناسبات حکم و موضوع، قرائن و ذوق شریعت ملاک را احراز کرد اما کلیت ندارد. کما اینکه در اختلاف بین مرحوم خویی و آخوند در عصیان ازاله و اتیان نماز، مرحوم آخوند قائل به صحت نماز است از باب اینکه نماز ملاک دارد، اشکال شد که از کجا احراز کردید نماز ملاک دارد. ما در دفاع عرض گفتیم: بی انصافی است که بگوییم نماز ملاک ندارد. در محل بحث میتوان به صورت موردی احراز کرد که قدرت دخیل در ملاک است. اما دلیل عام و مطلق در مقام نداریم.

کلام محقق سید صدر را ملاحظه بفرمایید. ایشان مفصل بحث نموده اند.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مرجحات تزاحم /ترجیح به عقلی بودن قدرت ۹۵/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مرجحات تزاحم /ترجیح به عقلی بودن قدرت

خلاصه مباحث گذشته:

سخن در بحث تفصیلی از ترجیح به عقلی بودن قدرت بود. جهت اولی، مقصود از قدرت شرعی تمام شد. و گذشت که در جهت دوم، راه اثبات قدرت شرعی باید دو مطلب احراز شود:

۱. احراز عدم دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت عقلی و احراز دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت شرعی

۲. احراز معنای قدرت شرعی به یکی از چهار احتمال مذکور

بحث در مطلب اول در دو مقام بود. در مقام اول: احراز عدم دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت عقلی؛ گذشت که دو راه برای احراز عدم دخالت گفته شده است اما هر دو نا تمام است و طریق عام به عنوان قانون و قاعده برای کشف از عدم دخالت قدرت در ملاک نداریم.

ص: ۱۵۸

مقام دوم: احراز دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت شرعی

استظهار مرحوم محقق نائینی قدس سره از اخذ قدرت در لسان دلیل آن است که اخذ قدرت در خطاب و لسان دلیل کاشف از دخالت قدرت در ملاک میباشد و ذکر نکردن آن در دلیل کاشف از عدم دخالت قدرت در ملاک است.

بیان استظهار

اخذ قدرت در لسان دلیل جزء موضوع قرار دادن آن است و ظاهر این کار یعنی همانگونه که قدرت دخیل در حکم است دخیل در ملاک نیز است، به این دلیل که اگر مراد از قدرت در خطاب همان قدرت عقلی بود نیاز به تنصیص نبود، خود عقل میفهمد که تکلیف مشروط به قدرت است یا خود خطاب اقتضا میکند که تکلیف مشروط به قدرت است حال که شارع تنصیصا قدرت را در لسان دلیل میآورد نشان آن است که معنای اضافی را بفهماند و آن چیزی نیست جز دخالت قدرت در ملاک، اگر دخیل در ملاک نباشد و مراد از قدرت در لسان دلیل همان قدرت عقلی باشد، اخذ آن در لسان خطاب یا لغو یا ارشاد به حکم عقل خواهد بود.

کما اینکه اخذ دیگر خصوصیات کاشف از دخالت آن خصوصیات در ملاک است همچنین اخذ قدرت کاشف از دخالت آن در ملاک است.

مثال: «وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا»(۱) وقتی شارع قدرت و استطاعت را در لسان دلیل آورده است، این استطاعت استطاعت خاصی است که موضوع وجوب حج است و آن استطاعت عبارت است از زاد و راحله زیاد بر زندگی، اگر کسی این استطاعت را نداشت وجوب ملاک ندارد. همچنین در وضو وقتی فرمود «اذا تمکنت فتوضأ» معلوم میشود قدرت دخیل در ملاک وضو است.

ص: ۱۵۹

۱- (۱) سوره مبارکه آل عمران ۹۷.

اگر استفاده دخالت قدرت در ملاک از «لایکلف الله نفسا الا وسعها»(۱) به علت اینکه شاید آیه ارشاد به حکم عقل باشد مورد پذیرش نباشد، لکن در جایی که قدرت را بالخصوص در دلیل حکمی اخذ کرد ظاهرش آن است که قدرت دخالت در حکم دارد.

بنابراین در ناحیه قدرت شرعی قانون کلی «ظهور اخذ قدرت در خطاب در دخالت آن در ملاک» داریم.

نتیجه بحث در مطلب نخست:

در مطلب نخست باید عدم دخالت قدرت در یک تکلیف و دخالت آن در دیگری احراز میشد، با بررسی این مطلب در دو مقام روشن شد که در ناحیه تکلیف مشروط به قدرت عقلی قاعده کلی برای احراز عدم دخالت قدرت در ملاک نداریم اما در ناحیه تکلیف مشروط به قدرت شرعی قانون کلی وجود دارد. و با روشن شدن آن معلوم شد برهان محقق نائینی بر مرجحیت «عقلی بودن قدرت» اشکال دارد.

بیان مجدد برهان محقق نائینی قدس سره : قدرت شرعی دخیل در ملاک است و قدرت عقلی دخیل در ملاک نیست پس تکلیف مشروط به قدرت عقلی منجز است و معجز از تکلیف مشروط به قدرت شرعی پس تکلیف مشروط به قدرت عقلی مقدم است

مناقشه: برهان ایشان در موارد بسیاری مشکل دارد، در ناحیه تکلیف مشروط به قدرت عقلی، راهی برای کشف و احراز عدم دخالت قدرت در ملاک نداریم.

مطلب دوم: احراز معنای قدرت شرعی به یکی از چهار احتمال مذکور

بحث اینجا منوط به استظهار از خطاب است. قدرت شرعی که در خطاب اخذ شده است به چه معنایی است؟ کدام یک از محتملات معنای قدرت شرعی است؟ احتمال یکم «قدرت عقلی»؟ احتمال دوم «عدم اشتغال ذمه»؟ احتمال سوم «عدم اشتغال خارجی»؟ احتمال چهارم «قدرت عرفی»؟

ص: ۱۶۰

۱- (۲) سوره مبارکه بقره آیه ۲۸۶.

محقق نائینی: قدرت شرعی همان قدرت عقلی

نظر شریف محقق نائینی این است که ظاهر اخذ قدرت در لسان دلیل آن است که قدرت قدرت تکوینیه است، مردم از قدرت و تمکن در «توضأ إن تمکنت» همان قدرت عقلی را میفهمند.

نظر تحقیق: قدرت شرعی یعنی قدرت عرفی

در نظر تحقیق معنای قدرت مأخوذ در خطابات قدرت عرفی است. و معنای عجز نیز، عجز عرفی است. قدرت عرفی اوسع از قدرت عقلی است.

کما اینکه اضطرار در «رفع ما اضطروا الیه»(۱) اضطرار عرفی است؛ و وسع در «لا یکلف الله نفسا الا وسعها»(۲) وسع عرفی است؛ حرج در «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»(۳) حرج عرفی است؛ قدرت در «توضأ ان قدُرتَ» نیز قدرت عرفی است.

عرف در جایی که تکلیف زحمت زیادی داشته باشد میگوید نمیتوانم تکلیف را انجام دهم هر چند به لحاظ عقلی ودقی توان انجام آن را دارد.

نتیجه بحث تفصیلی جهت یکم و دوم: وجه ترجیح به «عقلی بودن قدرت»

محقق خویی: بحث از قدرت عقلی و شرعی بحث دقی عقلی

مرحوم محقق خوی قدس سره پیگیر بحث تفصیلی نشده اند، در نظر شریف ایشان فرق بین این دو نوع خطاب دقت علمی است، مراد از قدرت در لسان دلیل همان قدرت تکوینی است، قدرت تکوینی در لسان یک خطاب اخذ شده است و در لسان دیگری اخذ نشده اما آن هم مشروط به قدرت عقلی است. بر این اساس ترجیحی بر یکدیگر ندارند و مرجحی به نام «عقلی بودن قدرت» نداریم.

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص: ۳۶۹ باب۵۶ از ابواب جهاد النفس.

۲- (۴) سوره مبارکه بقره آیه ۲۸۶.

۳- (۵) سوره مبارکه حج آیه ۷۸.

محقق نائینی: قدرت شرعی دخیل در ملاک

مرحوم محقق نائینی قدس سره بحث از وجه ترجیح به «عقلی بودن قدرت» را برده به سمت و سوی دخالت قدرت در ملاک و راه کشف دخالت قدرت در ملاک.

نظر تحقیق: بیگانه بودن مرجیت «عقلی بودن قدرت» از ملاکات

نظر تحقیق در جهت دوم، راه اثبات قدرت شرعی آن است که دلیل از اثبات عدم دخالت قدرت در ملاک قاصر است، لکن این جهت از بحث دخیل در وجه مرجحیت به «عقلی بودن قدرت» نیست. نیازی به بحث از دخالت و عدم دخالت قدرت در ملاک نیست هر چند محقق نائینی بحث را به آن سمت و سو برده است.

وجه ترجیح به «عقلی بودن قدرت» صاف است، در وجه ترجیح دقت علمی را کنار گذاشته و میگوییم: در نظر تحقیق تحلیل ترجیح عرفی دو مقدمه دارد یکم: قدرت مأخوذ در دلیل قدرت عرفی است. دوم: خطاب مطلق در نظر مردم معجِّز است، مردم خطاب مشروط به قدرت را با وجود خطاب مطلق غیر مقدور می بینند.

در مثال عرفی نیز وقتی مولا یک خطابش را مشروط به قدرت میکند و در خطاب دیگر شرط قدرت را نمی آورد، و میگوید «گوشت بخر» و «اگر توانستی نان بخر» عرف در جایی که انسان به انجام بیش از یک تکلیف قادر نیست میگوید: خطابی که مشروط به قدرت نیست مقدم است.

مولاـ دو تکلیف دارد «ازاله کن» و «اگر توانستی نماز بخوان» و در وقتی که این دو تکلیف متزاحمند مردم ازاله را مقدم میکنند. آنچه در ارتکاز مردم هست عبارت است از اینکه «وقتی مولا گفت «ازاله کن» و قید نیاورد، انسان با انجام ازاله قدرت بر نماز ندارد و در مورد نماز فرمود «اگر توانستی نماز بخوان» پس الآن وظیفه ازاله است». و عکس این قضیه در ارتکاز مردم نیست. وجه ترجیح ارتکاز عرف است، چه بتوانیم آن را تحلیل کنیم یا نتوانیم.

ذهن عرفی محقق نائینی در ترجیح به «عقلی بودن قدرت» درست عمل کرده است و فرموده اند: «تکلیف مشروط به قدرت عقلی مقدم است».

اما ذهن تحلیلی ایشان در وجه ترجیح نادرست عمل کرده است و فرموده اند: «قدرت شرعی دخیل در ملاک است و این قدرت با خطاب مشروط به قدرت عقلی منتفی میشود و با تقدم تکلیف مشروط به قدرت عقلی هیچ تفویت ملاکی پیش نمیآید لذا تکلیف مشروط به قدرت عقلی مقدم است». ایشان در تحلیل ها منبه ذکر میکنند تا مخاطب را قانع کنند و منبهی که ایشان ذکر کرده اند مهم است. منبه: نزد ابناء عرف خطاب غیر مشروط به قدرت مکلف را از خطاب دیگر عاجز میکند.

مشکل محقق نائینی آن است که ایشان یک مُلّای به تمام معنا عرفی است، معنای عرفی را درست می فهمد، اما در مقام تحلیل ذهن تحلیلگرش ضعیف است لذا در مقام تحلیل ارتکاز و برهانی کردن آن به سمت و سوی ملاک و عجز از ملاک رفته است.

یادآوری: نبود تنافی عرفی بین متزاحمین در اصل مسأله

در اصل مسأله تزاحم در تحلیل عدم تنافی بین متزاحمین گذشت که مرحوم نائینی تنافی را با ترتب حل میکرد و محقق صدر با قید لبی «عدم اشتغال به تکلیف کمتر». در نظر تحقیق نظریه مقدور بودن متزاحمین و فعلی بودن تکلیف هر دو دقت عقلی است. ما تنافی را به بیان عرفی حل کردیم. تحلیل عدم تنافی در آن بحث: در جایی که مولا دو تکلیف دارد و ما بر انجام بیش از یکی از آنها قدرت نداریم عرف میگوید: «یکی از آنها مقدور نیست و یک تکلیف بیشتر نداری و آن همانی است که اختیارش کنی».

جهت سوم: وظیفه در شک در عقلی و شرعی بودن قدرت

فرض شک در جایی است که قـدرت شـرعی را به معنای احتمال اول نـدانیم، چون اگر قـدرت شـرعی به معنای قـدرت عقلی باشـد، فرقی بین تکلیف مشـروط به قـدرت شـرعی و تکلیف مشـروط به قـدرت عقلی وجود نـدارد تـا یکی بر دیگری ترجیح داشـته باشـد تا در فرض شک در اینکه کدام قدرت قدرت شـرعی است و کدام قدرت عقلی شک در ترجیح یکی بر دیگری داشته باشیم.

لـذا فرض شک در جایی است که قدرت به معنی یکی از محتملات دوم یا سوم یا چهارم باشد. و گذشت که ترجیح با برخی از محتملات خروج از باب تزاحم بود.

فروض شک

۱. شک در شرعی بودن قدرت در هر دو خطاب

۲. شک در عقلی بودن قدرت در هر دو خطاب

۳. شک در عقلی بودن قدرت در یک خطاب و شک در شرعی بودن قدرت در خطاب دیگر

در فرض اول در هیچکدام از خطاب ها احراز نکردیم که قدرت عقلی است یا شرعی؛ دلالت خطاب را هم نپذیرفتیم و گفتیم: خطاب از دلالت بر شـرعی بودن قدرت قاصر است و شک کردیم که قدرت در این خطاب شرعی است یا نه! در خطاب دیگر هم شـک کردیم قـدرت در آن شـرعی است یـا نه! در اینجا مرجع برائت است. چون با اشـتغال به یک تکلیف شک داریم که تکلیف دیگری مشروط به قدرت شرعی است که فعلیت نداشته باشد یا مشروط به قدرت عقلی است که فعلیت داشته باشد.

شما احراز نمیکنید که تمکن در «توضأ ان تمکنت» شـرعی است و احراز نمیکنید که قدرت «طهر ثیابک» قدرت عقلی است و مشـغول امتثـال «توضـأ ان تمکنت» میشوی در حین اشـتغال به وضو شـک داریـد که آیا «طهر ثیابک» فعلی است اگر قـدرتش عقلی باشد فعلی است! یا قدرت در آن شـرعی است اگر قدرتش شرعی باشد! آیا قدرت در هر دو عقلی است یا قدرت در هر دو شرعی است، شک شما بر میگردد به شک در فعلیت حکمی که مشغول آن نیستی و مرجع برائت است.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مرجحات تزاحم /ترجیح به عقلی بودن قدرت ۹۵/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مرجحات تزاحم /ترجیح به عقلی بودن قدرت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در جهت سوم، وظیفه در شک در عقلی و شرعی بودن قدرت بود. در جایی که احراز نشد قدرت در یک تکلیف عقلی است و قدرت در خطاب دیگر شرعی است وظیفه چیست؟ گذشت که مسأله سه فرض دارد. یا حال هیچکدام معلوم نیست، یا حال یک طرف معلوم است.

۱. حال هیچکدام از طرفین معلوم نیست، احتمال دارد قدرت در این طرف عقلی یا شرعی باشد! و احتمال دارد قدرت در آن

طرف عقلی یا شرعی باشد!

۲. میدانیم قدرت در یک طرف شرعی است و در طرف دیگر نمیدانیم قدرت عقلی است یا شرعی!

۳. میدانیم قدرت در یک طرف عقلی است و نمیدانیم در طرف دیگر قدرت عقلی است یا شرعی!

ص: ۱۶۵

فرض یکم: عدم احراز عقلی یا شرعی بودن قدرت در هر دو خطاب

وقتی گفتیم دلالـت خطاب بر شرعی بودن قدرت قاصر است و شک کردیم قدرت در این خطاب شرعی است یا عقلی، در خطاب دیگر هم شک کردیم قدرت عقلی است یا شرعی و از خطاب ها نتوانستیم احراز کنیم که قدرت در آنها عقلی است یا شرعی؛ اینجا مرجع برائت است، چون فرض آن است که احراز نکردیم تمکن در «توضأ إن تمكنت» شرعی است یا عقلی و احراز هم نکردیم قدرت «طهر ثيابک» شرعی است یا عقلی و مثلاً مشغول امتثال «توضأ إن تمكنت» شدیم، در اینجا با اشتغال به آن شک داریم تکلیف «طهر ثيابک» مشروط به قدرت عقلی است که فعلی است یا مشروط به قدرت عقلی است که فعلی نیست. بازگشت شک شما به شک در فعلیت تکلیف است چون با اشتغال به یک تکلیف شک در فعلیت تکلیف دیگر دارید و شک در فعلیت تکلیف مجرای برائت است.

توجه داشته باشید که فرض آن است که ترجیح به «عقلی بودن قدرت» را پذیرفتیم و معنای پذیرش این مرجح آن است که حکم مشروط به قدرت عقلی فعلی است و حکم مشروط به قدرت شرعی فعلی نیست.

پرسش: چرا شک را در جایی فرض میکنید که مکلف به یک از متزاحمین مشغول شده است؟

پاسخ: چون قبل از اشتغال مکلف به یکی، هر دو تکلیف فعلی است و شکی متصور نیست، و اگر هر دو را ترک کند هر دو تلکیف را عصیان کرده است.

بنابراین احتمال دارد قدرت در تکلیفی که مشغول به آن شده است شرعی باشد و قدرت دیگری عقلی، و چون شک در فعلیت تکلیف دیگر دارد برائت جاری است.

ص: ۱۶۶

احتمال دارد قدرت در تکلیفی که مشغول به آن شده است عقلی باشد و قدرت در دیگری شرعی، حُب به تکلیف فعلی عمل کرده است.

احتمال دارد قدرت در هر دو شرعی باشند، در این صورت با اشتغال به مساوی، مساوی دیگر فعلی نیست.

[احتمال دارد قدرت در هر دو عقلی باشند که در این صورت نیز با اشتغال به مساوی، دیگری فعلی نیست.]

نتیجه جریان برائت، تخییر ظاهری است، مکلف به هر کدام مشغول باشد دیگری برائت دارد، در نتیجه در مقام عمل ظاهرا مخیر است که به کدام مشغول شود.

فرض دوم: علم به شرعی بودن قدرت در یک خطاب و عدم احراز در دیگری

مثلاً قدرت در وضو قدرت شرعی است و شک داریم قدرت تطهیر از خبث عقلی است یا شرعی! در اینجا هم مثل فرض قبل با اشتغال به تکلیف مشروط به قدرت شرعی، شک در فعلیت تکلیف دیگر داریم و این شک مجرای برائت است.

فرق این فرض با فرض پیشین

در این فرض در مکلف با اشتغال به تکلیف مشکوک الفعلیه قطعا بریئ الذمه است، چون یا قدرت در آن تکلیف مشکوک عقلی است که همان فعلی است و یا قدرت در آن شرعی است و دو تکلیف متزاحم متساوی هستند و با اشتغال به هر کدام دیگری از فعلیت می افتد.

فرض سوم: علم به عقلی بودن قدرت در یک خطاب و عدم احراز در دیگری

مثلاً میدانیم قدرت در «طهر ثیابک» عقلی است اما شک داریم قدرت در «اذا قمتم الی الصلاه» عقلی است یا شرعی! در این فرض آیا مکلف میتواند به تکلیف مشکوک اشتغال یابد؟

مکلف با انجام تکلیف مشروط به قدرت عقلیه یقینا در امان است و چیز از او فوت نشده است، چون تکلیف دیگر یا مشروط به قدرت عقلی است و با هم متساویین هستند و یا مشروط به قدرت شرعیه است که ملاک فعلی نداشته است، یا ملاکی را تفویت کرده است اما در تفویت به خاطر عجز معذور بوده است یا اصلا ملاکی را تفویت نکرده است.

اما اینکه آیا میتواند مشغول به تکلیفی شود که شک داریم قدرت در آن شرعی است یا عقلی؟ آیا مجوزی برای اشتغال به آن دارد؟ ادعا آن است _ و این ادعا هم صحیح است _ مجوزی برای اشتغال به مشکوک نیست. چون فرض آن است که تکلیف مشروط به قدرت عقلی، فعلی است و فعلیت تکلیف دیگر مشکوک است، اگر قدرت آن هم عقلی باشد فعلی است و اگر قدرت آن شرعی باشد فعلیت ندارد جز در صورت قدرت. و کما اینکه یقین به فراغ از تکلیف مولا لازم است، یقین به فراغ از ملاک مولا نیز لازم است، لذا ضروری است در ناحیه تکلیف مشروط به قدرت عقلی که ملاک آن فعلی شده است تحصیل یقین به فراغ کرد و مکلف با اشتغال به مشکوک، شک دارد در فراغ ذمه از ملاک فعلی، چون اگر قدرت در تکلیفی که قدرت آن مشکوک است، قدرت عقلی باشد مکلف با اشتغال به مساوی از آن ملاک فراغ ذمه دارد چون یک قدرت بیشتر نداشته و آن را تفویت کرده لکن تفویت به مساوی و مماثل که عهده آور و الزام آورد نبود.

مکلف یا باید ملاک فعلی را تحصیل کند یا اگر تفویت میکند باید با ملاک مماثل تفویت کند. و او در این فرض با تفویت ملاک فعلی شک دارد که آن را با ملاک مساوی تفویت کرده است یا نه! و عقل حکم میکند که استحقاق عبوبت دارد، چون اگر در واقع تکلیف دیگر مشروط به قدرت شرعی باشد ملاکی نداشته و مکلف با اشتغال به آن ملاک فعلی را توفیت کرده و عذری در برابر مولا ندارد. ملاک فعلی را به چیز تفویت کرده که یقین نداشت آن مماثل است.

رأی محقق صدر در فرض سوم

مرحوم محقق صدر در این فرض فرموده اند: «عقل و عقلا حکم به احتیاط میکند و مکلف باید تکلیف مشروط به قدرت عقلی را امتثال کند.»

نمیدانیم چگونه است که محقق صدر در فرضی که عقلی بودن یک خطاب محرز است و حال خطاب دیگر محرز نیست، میفرمایند به حکم عقل و عقلا باید احتیاط کرد اما در فرضی که محرز است قدرت در یک خطاب عقلی است و قدرت در خطاب دیگر عقلی است میفرمایند: عقل و عقلا تکلیف مشروط به قدرت را ترجیح نمیدهند.

تلخیص و تکمیل

در مرجح دوم «عقلی بودن قدرت» گفته شد که اگر یک خطاب مشروط به قدرت عقلی باشد و خطاب دیگر مشروط به قدرت شرعی باشد، خطابی که مشروط به قدرت عقلی است مقدم است.

اقوال:

در این مسأله سه قول معتنا به وجود دارد.

قول یکم: ترجیح با «عقلی بودن مرجح» (محقق نائینی)

مرحوم نائینی مؤسس این مرجح و مطالب آن است و نظر شریفشان آن است که مشروط به قدرت عقلی مقدم است بر مشروط به قدرت شرعی. معنای قدرت شرعی نزد ایشان ـ همراه با اضطرابی که در کلمات ایشان است ـ عبارت است از قدرت مأخوذ در خطاب شارع. وقتی در خطاب اخذ شد به تبع در ملاک هم دخیل است.

قول دوم: نا درستی ترجیح با «عقلی بودن مرجح» (محقق خویی)

مرحوم محقق خویی دو احتمال و معنا برای معنای قدرت شرعی ذکر کرده است.

۱. مقصود از قدرت شرعی همان قدرت عقلی، به این لحاظ که قدرت در لسان دلیل دخیل در ملاک است به آن قدرت شرعی گفته میشود.

۲. مقصود از قدرت شرعی، عدم اشتغال ذمه.

با معنای اول هر دو خطاب متساویند و ترجیحی بر یکدیگر ندارند.

با معنای دوم خطاب مشروط به قدرت عقلی مقدم است اما از باب تزاحم نیست.

قول سوم: ممکن نبودن اثبات مرجیت به «عقلی بودن قدرت» (محقق صدر)

محقق صدر سه معنا برای قدرت شرعی ذکر کرده اند، دو معنای نخستین همان معانی است که مرحوم خویی ارائه دادند، معنای یکم خطابین ترجیحی بر یکدیگر ندارند و در معنای دوم ترجیح است اما از باب تزاحم نیست. معنای سوم: عدم اشتغال به تکلیفی که کمتر نیست.

ایشان با معنای سوم ترجیح به این مرجح را پذیرفته اند. اما فرموده اند قدرت به این معنا قابل اثبات نیست. مردم از شرط قدرت نمیفهمند که تکلیف مشروط است به عدم اشتغال به تکلیف کمتر.

نظر تحقیق در سه مرحله

ما در نظر تحقیق به نظریه محقق نائینی ایمان آوردیم. که یکی از مرجحات باب تزاحم «عقلی بودن قدرت» است و عقلا و عرف در تزاحم مطلق و مقید، خطاب مطلق از قید شرعی را مقدم میکنند، حال تحلیل هایی که وجه تقدیم گفته شده درست باشد یا نه! برخی از تحلیل هایی که گذشت مناقشه داشتند، و تحلیل وجه تقدم در نظر تحقیق سه مرحله دارد.

مرحله نخست: صحت ترجیح با «عقلی بودن قدرت»

در نظر تحقیق رأی محقق نائینی مبنی بر ترجیح با «عقلی بودن قدرت» مساعد اعتبار است. معنای قدرت شرعی در نظر تحقیق قدرت عرفی است، وقتی قدرت در خطاب اخذ میشود و وقتی به عرف القا میشود مقصود از قدرت شرعی، قدرت عرفی است. و اینکه محقق نائینی فرموده اند قدرت مأخوذ در لسان دلیل دخیل در ملاک است دخالتی در استدلال محقق نائینی ندارد، استدلال محقق نائینی بر وجه ترجیح طبق بیان ما اینگونه است: «معنای قدرت مأخوذ در لسان شارع قدرت عرفی است، و تکلیف مشروط به قدرت عقلی عرفا معجِّز تکلیف مشروط به قدرت شرعی است لذا مشروط به قدرت عقلیه مقدم است بر مشروط به قدرت شرعیه. عرف با وجود تکلیف مشروط به قدرت عقلی معطل نمی ماند و میگوید: خطاب مشروط به قدرت عقلی حالت منتظره ندارد و فعلی است و با بودن آن تکلیف من نمیتوانم تکلیف دیگر را امتثال کنم».

مرحله دوم: حل تزاحم

با توجه به حل تزاحم در اصل مسأله تزاحم نیازی نیست به معانی قدرت که از سوی محقق نائینی و خویی و صدر ارائه شده است. در اصل باب تراحم گفته شد که تزاحم به بیان عرفی قابل حل است، عرف در خطابین متزاحمین یک تکلیف بیشتر بر عهده نمی بیند و در محل کلام ترجیح به «عقلی بودن قدرت» میگوییم: اگر یکی از خطاب ها مشروط به قدرت عقلی بود و دیگری مشروط به قدرت شرعی، قضاوت عرف آن است که خطاب مشروط به قدرت عقلی مطلق است و خطاب مطلق قوی تر است، در مراد مولا آن خطاب مقدم است بر خطابی که مقید است.

مرحله سوم: صحت ترجیح با «ملاک فعلی»

ادعای محقق نائینی را از راه ملاک نیز میتوان تصحیح کرد. مثلاً اگر کسی ادعا کرد «اخذ قدرت در لسان دلیل ظهور دارد در دخالت قدرت در ملاک. و قدرت عقلی هم دخیل در ملاک نیست _ یا به دلالت التزامی (مبنای محقق اصفهانی) یا به اطلاق ماده (مبنای محقق نائینی و عراقی) یا به مناسبت حکم و موضوع _» اگر کسی احراز کرد که ملاک یک خطاب فعلی است و ملاک خطاب دیگر فعلی نیست، خطابی که ملاکش فعلی است مقدم است بر خطابی که ملاکش فعلی نیست. هر چند در ارتکاز نائینی آن بوده که اما از عقاب در ترک ملاک غیر فعلی و اشتغال به ملاک فعلی قطعی است.

مشروط به قدرت شرعیه ملاکش قاصر است از مشروط مشروط به قدرت عقلیه، عرف در تزاحم این دو خطاب، خطابی که ملاکش حالت انتظار ندارد و فعلی است مقدم است بر خطابی که ملاکش حالت انتظار دارد.

ص: ۱۷۱

نکته: تحلیل همراه با تحفظ بر باب تزاحم

در گذشته وعده دادیم توضیح دهیم که ابهام و پرسش زیر پاسخ دهیم.

پرسش: یکی از اماره های باب تزاحم آن است که امتثال یکی از خطابین موجب انتفای موضوع خطاب دیگر میشود نه وجود یک خطاب؛ مثلاً نجات یک غریق موجب عجز از نجات غریق دیگر است لذا با امتثال یک خطاب خطاب دیگر منتفی میشود، در حالی که در تحلیل مذکور قدرت را قدرت عرفی معنا کردید و فرمودید عرف وجود خطاب مطلق را معجِّز خطاب مقید میداند؟

پاسخ: کلمه تزاحم در آیه و روایتی نیامده است تا تعریف شرعی داشته باشد. مهم کلمه تزاحم نیست، مهم فهم آن چیزی است که در فقه محل ابتلاـ است و آنچه از تزاحم در فقه محل ابتلا مسأله دو امر را لازم دارد؛ یکم: مجرد اشتغال ذمه به یک خطاب خطاب دیگر را منتفی نکند ۲. مشکل تنافی به خطابین برنگردد که متعارضین شود، بلکه مشکل از ناحیه عجز مکلف در امتثال دو خطاب باشد. و هر دو امر در تحلیل مذکور موجود هستند، اولاً اشتغال ذمه به مطلق رافع خطاب دیگر نیست، وقتی خطابین واصل شدند هر دو داعویت دارند و ثانیا مشکل هم از ناحیه عجز مکلف است.

این تمام سخن در مرجح دوم، جلسه بعد ان شاء الله وارد مرجح سوم خواهیم شد.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مرجحات/ مرجح سوم اسبقیت ۹۵/۰۸/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

عدم ترجیح در مشروط به قدرت عقلی: فعلی بودن ملاک متأخر با وجوب حفظ قدرت۴

عدم ترجیح در مشروط به قدرت شرعی: فعلیت هر دو تکلیف با شرط قدرت مطلقه۴

استثنا۴

دلیل قول سوم۵

ترجیح در مشروط به قدرت شرعی: عدم تفویت ملاک در فرض ترجیح۵

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مرجحات/ مرجح سوم: اسبقیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث مرجح دوم «ترجیح به عقلی بودن قدرت» از مرجحات تزاحم تمام شد. و نوبت رسید به مرجح سوم «ترجیح به اسبقیت».

اشاره: بحث از تزاحم واجبات ضمنیه در تنبیهات

مرحوم محقق خویی قدس سره در واجبات ضمنیه مبنای جدیدی دارند که ابداع خود ایشان است، ایشان در واجبات ضمنیه قائل به تزاحم نیستند، در امثالی چون دوران امر بین «وضو» و «طهارت از خبث» را از مصادیق تزاحم ندانسته و تزاحم را مختص به واجبات استقلالیه میدانند. بحث از انکار تزاحم در واجبات ضمنیه از سوی ایشان إن شاء الله در ضمن تنبیهات خواهد آمد.

مرجح سوم: اسبقیت

برخی و شاید مشهور فقها قائل به ترجیح به اسبقیت هستند.

مراد از اسبقیت یعنی تقدیم یکی از متزاحمین که زمانش متقدم و اسبق است بر دیگری که زمانش متأخر و سابق است.

مثلاً کسی در ماه مبارک رمضان قدرت بر روزه گرفتن تمام ماه را ندارد، فقط قدرت دارد چند روز روزه بگیرد؛ او یا باید چند روز آغازین ماه مبارک را روزه بگیرد که در این صورت قدرتش تمام میشود، یا باید روزهای آغازین را افطار کند و چند روز مثلاً در اواسط ماه روزه بگیرد. در این فرع ظاهرا خلافی نیست که بایست قدرت را صرف در اسبق زمانی کند.

و مثلاً کسی قدرت بر ایستاده نماز خواندن در هر دو رکعت نماز را ندارد فقط قدرت دارد در یک رکعت بایستند، اگر در رکعت اول بایستد قدرتش تمام میشود و باید رکعت دوم را بنشیند، و اگر در رکعت اول بنشیند میتواند در رکعت دوم بایستند. مشهور در این فرع هم قائلند که قدرت را باید صرف در قیام رکعت اول کند.

این مرجح فروعات زیادی دارد که سید یزدی در عروه الوثقی متعرض آن شده است و مرحوم محقق خویی عمده آن فروعات را در محاضرات جلد سوم متعرض شده است

اقوال

در مسأله سه قول وجود دارد:

ـ ترجیح مطلقا (مشهور)

ـ عدم ترجیح مطلقا (محقق صدر)

ـ ترجیح در متزاحمین مشروطین به قدرت شرعی و عدم ترجیح در متزاحمین مشروطین به قدرت عقلی (محقق نائینی و خویی)

از آنجایی که اساس بحث در تزاحم سخن محقق نائینی است لذا ابتدا به بررسی تفصیل ایشان پرداخته سپس به بررسی انکار مطلق و در نهایت به بررسی قول قبول ترجیح مطلقا خواهیم پردخت بنابراین ترتیب بحث در نقد و بررسی به ترتیب زیر خواهد بود.

۱. تفصیل

۲. عدم ترجیح مطلقا

۳. ترجیح مطلقا

ادله

دلیل قول یکم

برهان تفصیل محقق نائینی:

ترجیح در مشروط به قدرت شرعی: عدم تفویت ملاک در فرض ترجیح

اگر قدرت در متزاحمین شرعی باشد، قدرت مأخوذ در خطاب دخیل در ملاک است و با وجود قدرت بر اسبق مثلاً قیام در رکعت اول، ملاک آن فعلی است، اما ملاک قیام در رکعت دوم که زمانش نیآمده است فعلی نیست؛ و امر دائر است بین

استیفای ملاک فعلی متقـدم و عـدم فعلیت و عـدم تفویت ملاک متأخر و بین تفویت ملاک متقدم و استیفای ملاک متأخر، در اینجا تفویت ملاک فعلی متقـدم بـدون مجور و قبیـح است اما با استیفای ملاک متقدم، وقتی زمان ملاک متأخر میرسد مکلف قـدرت ندارد و ملاکی فعلی نشده است تا تفویت شود. عقل در چنین مواردی حکم میکند به اینکه کاری بکن تا ملاک فعلی از تو فوت نشود.

ص: ۱۷۴

عدم ترجیح در مشروط به قدرت عقلی: فعلی بودن ملاک متأخر با وجوب حفظ قدرت

اگر قـدرت در متزاحمین عقلی باشـد، ملاک هر دو فعلی است چون مکلف قـدرت دارد بر انجام هر کدام به تنهایی، هر کدام از متقـدم و متـأخر در ظرف خودش فعلی است و امر دائر است بین اتیـان به متقـدم و اسـبق که در نتیجه ملاـک متـأخر تفویت میشـود و بین اتیـان به متـأخر که ملاـک متقـدم تفـویت میشود، و مجرد اسـبق بودن یکی اثری نـدارد تـا مرجـح شود لـذا عقل اسبقیت را مرجح نمیبیند.

بله اگر یکی اهم باشد آن مقدم است اما ترجیه به اهمیت مرجح چهارم است که بحث آن در آینده خواهد آمد.

به تعبیر دیگر یا واجب معلق مورد پذیرش است یا مورد انکار.

اگر واجب معلق مورد پـذیرش باشـد، الآن دو وجوب فعلی است، زمان یکی مقـدم است و زمان دیگر مؤخر، عقل میگوید هر دو واجب فعلی است و هر کدام را خواستی امتثال کن.

اگر واجب معلق مورد انکار باشـد، فعلیت تکلیف متأخر ابتداء مورد انکار بوده و به فعلیت آن در زمان متأخر قائل هستید. لکن تکلیـف متـأخر بـا وجوب حفـظ قـدرت، فعلی است، چون ملاـک متـأخر فعلی است چون قـدرت در آن عقلی است و مکلف قدرت بر تحصیل ملاک دارد و حفظ قدرت برای انجام تکلیف متأخر واجب است. بنابراین امر دائر است بین صرف قدرت در تکلیف متقـدم کنـد و بین صـرف قـدرت در تکلیف متأخر، دلیل متقـدم میگوید قدرتت را در من صـرف کن و وجوب حفظ قدرت در متأخر میگوید قدرتت را در من صرف کن، و مجرد اسبقیت زمان مرجح نیست و مکلف مخیر است.

ص: ۱۷۵

دلیل قول دوم

عدم ترجیح در مشروط به قدرت عقلی: فعلی بودن ملاک متأخر با وجوب حفظ قدرت

مرحوم محقق صدر برهان محقق نائینی را در عدم ترجیح در صورتی که متزاحمین مشروط به قدرت عقلی باشند را پذیرفته است و ترجیح را در متزاحمین مشروط به قدرت شرعی منکر است.

عدم ترجیح در مشروط به قدرت شرعی: فعلیت هر دو تکلیف با شرط قدرت مطلقه

برهان ایشان:

قدرت شرعی دو گونه است: ۱. قدرت خاصه ۲. قدرت مطلقه

قدرت خاصه یعنی در خصوص زمان تکلیف اگر قدرت پیدا کردی مکلف هستی. نظیر قصر و اتمام که شارع فرموده: «اگر حاضر بودی تمام بخوان» «اگر مسافر بودی قصر بخوان». تحصیل موضوع آنها واجب نیست برای مکلف لازم نیست کاری کند که مسافر شود تا قصر بخواند، در قدرت نیز اگر در خصوص زمان اگر قدرت پیدا کرد تکلیف وجود دارد. و اگر قدرت داشتی و قبل از زمان تکلیف قدرت را صرف جای دیگر کردی و در زمان تکلیف قدرت نداشتی موضوع محقق نیست و مکلف نیستی.

قدرت مطلقه یعنی و لو در یک زمان ـ قبل از زمان تکلیف ـ قدرت پیدا کنی مکلف هستی.

اگر قدرت قدرت خاصه باشد، واجب داعویت ندارد، تکلیف «اگر»ی است، «اگر قدرت داشتی» انسان میتواند تحصیل قدرت نکند، لذا تزاحمی بین متقدم و متأخر نیست.

اگر قدرت قدرت مطلقه باشد، با حصول قدرت برای مکلف در زمانی ـ و لو هر زمان باشد ـ تکلیف متأخر فعلی میشود، مکلف به در دو تکلیف قدرت دارد و هر دو تکلیف فعلی هستند و قیام در رکعت اول نیاز به حفظ قدرت ندارد و قیام در رکعت دوم نیاز به حفظ قدرت دارد، و عقل اینجا دو ندا دارد، یک بار ندا داده و میگوید «قدرتت را حفظ کن برای تکلیف متأخر» و یک بار ندا داده و میگوید «قدرتت را صرف واجب بالفعل کن». و دو تکیف مشروط به قدرت شرعی با هم تزاحم میکنند کما اینکه دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی با هم تکاذب و تکافؤ داشتند.

استثنا

مرحوم محقق صدر طبق منبای خود تقیید هر واجبی به «عدم اشتغال به واجب کمتر» در دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی به یک استثنا قائل است.

مرجح نبودن اسبقیت در دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی در جایی است که اطمینان دارد موفق به انجام تکلیف متأخر میشود ولی چنانچه تکلیف متأخر یقینی الاشتغال نبوده و احتمال بدهد که ممکن است بمیرد و یا مانعی حاصل شود که نتواند متأخر را انجام دهد در این صورت باید تکلیف متقدم را انجام دهد.

دلیل قول سوم

ترجیح در مشروط به قدرت شرعی: عدم تفویت ملاک در فرض ترجیح

در نظر تحقیق ترجیح به اسبقیت در مشروط به قدرت شرعی واضح است، به همان بیان سابق.

مرحوم محقق خویی نیز ترجیح را واضح میدانند به همان بیان سابق، با صرف قدرت در تکلیف متقدم هیچ ملاکی تفویت نمیشود ملاک متقدم استیفا شده و ملاک مأخر فعلی نمی شود، اما در صورت عکس درست است که ملاک متأخر استیفا میشود اما ملاک متقدم تفویت شده و عبد در تفویت آن ملاک عذر ندارد.

تعبیر جهت تقریب به ذهن

با صرف قدرت در متقدم، تکلیف متأخر از فعلیت می افتد، قبل از انجام و در مرحله تزاحم مولا به هر دو چشم داشت هر دو تکلیف متقدم و متأخر را دوست داشت اما با صرف قدرت در متقدم و عجز از متأخر، مولا از متأخر چشم برداشته و این لحظه محبوب او نیست.

ادامه بحث را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مرجحات تزاحم/ مرجح سوم اسبقیت ۹۵/۰۸/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

دلیل دیگر برای وجه ترجیح اسبق زمانی مطلقا۱

ص: ۱۷۷

دلیل ادعای نخست : ظهور خطابین متزاحمین در فعلیت اسبق۲

دلیل ادعای دوم: تمامیت داعویت متقدم و قصور داعویت متأخر۲

نظر تحقیق: ترجیح به سبق زمانی مساعد با ارتکاز عرفی و ذوق فقهی۳

عدم مرجحیت در مشروط به قدرت شرعی و اهم بودن متأخر۳

استثنای محقق نائینی۴

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مرجحات تزاحم/ مرجح سوم: اسبقیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مرجح سوم ترجیح به اسبقیت بود. گذشت که مرحوم نائینی در دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی، مرجحیت این مرجح را پذیرفته است.

مرحوم محقق نائینی در فقه اسبقیت را مرجح میداند حتی در دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی، و اینکه در اجود التقریرات منکر آن شده بود و قول تفصیل را بیان کرده بود با منبای فقهی اش سازگار نبود، ما مبنای اصولی موافق با مشی فقهی اش در کتاب های ایشان تحقیق کرده و در فوائد یافتیم.

محقق نائینی قدس سره ترجیح به اسبقیت در دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی را گویا واضح دانسته است و در دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی اگر تکلیف متأخر اهم باشد ترجیح با اهم است و اگر متساوی بودند ترجیح با تکلیف متقدم است.

دلیل دیگر برای وجه ترجیح اسبق زمانی مطلقا

اگر زمان یکی از دو تکلیف متزاحم متقدم باشد و یکی متأخر، ترجیح با تکلیف متقدم است حتی در دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی، البته به این شرط که تکلیف متأخر اهم نباشد.

قول محقق نائینی در مسأله قول چهارم میشود؛ ترجیح با سبق زمانی مطلقا مگر در جایی که قدرت عقلی باشد و متأخر اهم.

قول نخست: ترجیح به سبق زمانی مطلقا (محقق خویی در مصباح الاصول)

ص: ۱۷۸

قول دوم: عدم ترجیح به سبق زمانی مطلقا (محقق صدر)

قول سوم: تفصیل بین قدرت عقلی و شرعی (محقق خویی در محاضرات)

قول چهارم: ترجیح به سبق زمانی مگر در جایی که قدرت عقلی بوده و متأخر اهم باشد (محقق نائینی در فوائد)

محقق نائینی دو ادعا دارند:

۱. ترجیح اسبق و لو متأخر اهم باشد در دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی

۲. ترجیح اسبق در خصوص متساویین در دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی

دلیل ادعای نخست : ظهور خطابین متزاحمین در فعلیت اسبق

قدرت در تکلیف مشروط به قدرت شرعی دخیل در ملاک است و لازمه دخالت قدرت در ملاک آن است که هنگام تزاحم که مکلف بیش از یک قدرت ندارد، بیش از یک ملاک و بیش از یک تکلیف فعلی وجود نداشته باشد، مکلف فقط میتواند یا در رکعت نخست قیام کند یا در رکعت دوم، و امر دوران دارد بین اینکه وجوب طبق ملاک متقدم مهم جعل شود یا طبق ملاک متأخر اهم! اگر دو ملاک وجود داشت، اهمیت متأخر مرجح میشد که مولا طبق آن حکم جعل کند، اما در فرض کلام بیش از یک ملاک و بیش از یک تکلیف وجود ندارد و ما نمیدانیم شارع طبق کدام حکم جعل کرده است! ما هستیم و دو خطاب که امتثال یکی اسبق است بر دیگری، در اینگونه موارد ظاهر از این دو خطاب آن است که اسبق فعلی است و متأخر فعلی نیست.

دلیل ادعای دوم: تمامیت داعویت متقدم و قصور داعویت متأخر

دو خطاب متزاحم ظهور در فعلیت متقدم دارد چه مقدور به قدرت شرعی باشند یا مشروط به قدرت عقلی، البته در دو خطاب مشروط به قدرت عقلی ترجیح با متقدم است در جایی که متأخر اهم نباشد.

یـک دلیـل برای ترجیـح همـان بیـان ملاک بود که گـذشت. ودلیل دیگر برای ترجیـح تمامیت داعویت حکم متقـدم و قصور داعویت حکم متأخر میباشد.

در دو تکلیف مشـروط به قـدرت شـرعی، یا در دو تکلیف مشـروط به قـدرت عقلی در صورتی که متأخر اهم نباشد، داعویت حکم متقـدم تمام است. حکم متقـدم میگویـد «اگر امروز قـدرت داری روزه بگیر» و مکلف هم قـدرت دارد لـذا داعویت این تکلیف تمام است. اما داعویت متأخر قاصر است چون داعویت با دو چیز میباشد ۱. داعویت به متعلق ۲. داعویت به مقدمات؛ و هر دو در حکم متـأخر تمـام نیسـتند. امـا خطـاب به متعلـق دعـوت نمیکنـد چون هنوز زمـانش نیآمـده است و معقول نیست که خطاب به متعلق دعوت کنـد، اما اینکه به مقـدمه «حفظ قـدرت» دعوت نمیکنـد چون لزوم حفظ قـدرت وجهی ندارد، چون با وجوب فعلی تکلیف دیگر و امتثال آن، حکم متأخر ملاکی ندارد تا قدرت برای آن حفظ شود.

و وقتی داعویت یکی از خطاب ها تمام نبود، تزاحم شکل نمیگرد.

امـا در جـایی که دو تکلیف مشـروط به قـدرت عقلی بوده و متأخر اهم باشـد، هر دو ملاک با عقلی بودن قـدرت فعلی بوده و ملاک متأخر اهم است. در این فرض عقل میگوید «قدرتت را حفظ کن» لذا تزاحم میشود بین واجب متقدم که زمانش رسیده و فعلی است و واجب متأخر که زمانش نرسیده اما اهم است. در این فرض سبق زمانی مرجحیت ندارد.

نظر تحقیق: ترجیح به سبق زمانی مساعد با ارتکاز عرفی و ذوق فقهی

ارتکاز عرفی و ذوق فقهی با همین همراه است که ترجیـح با اسـبق باشـد، اینکه مکلف روز اول افطار کنـد و روز دوم را روزه بگیرد گفتنی نیست.

ص: ۱۸۰

منبه:

در جایی است که اسبق بدل دارد، مانند اینکه در فرض عجز از قیام نشستن بدل قیام است، و مکلف بر بیش از یک قیام قدرت ندارد، یا در رکعت اول باید بایستند و یا در رکعت دوم، اگر بگوییم در رکعت اول بنشین و قدرت را در رکعت دوم مصرف کن این گفتنی نیست، چون مکلف در رکعت اول عاجز نیست تا تکلیف به قعود موضوع پیدا کرده و تکلیف به بدل منتقل شود.

تحلیل باب تزاحم در نظر تحقیق به منحصر بودن قدرت در انجام یک تکلیف است. و در جایی که متزاحمین تقدم و تأخر زمانی داشته باشند عرف آن قدرت را منطبق میکند بر تکلیف متقدم. و لو منشأ این تطبیق آن باشد که عرف بگوید حال که فعلا قدرت بر این داری این را انجام بده و لازم نیست قدرت را برای متأخر حفظ کنی.

دلیل بر مرجحیت سبق زمانی به بیان ملاک یا به بیان قصور داعویت تمام است.

عدم مرجحیت در مشروط به قدرت شرعی و اهم بودن متأخر

کلام محقق نائینی منبی بر پذیرش ترجیح به اسبقیت در مشروط به قدرت شرعی حتی در جایی که متأخر اهم باشد مناقشه دارد.

طبق قاعده محقق نائینی در این فرع که مکلف یا بر قیام قدرت دارد یا بر رکوع _ که قدرت شرط شرعی است و رکوع چون رکن است اهم میباشد _ ترجیح با اسبق است. لکن ذوق فقهی خلاف آن است و بعید است محقق نائینی در دروان امر بین غیر رکن متقدم و رکن متأخر بفرمایند در آنجا هم ترجیح با اسبق است. کما اینکه ذوق فقهی اش درست عمل کرده و در حاشیه عروه الوثقی طبق قاعده فتوا نداده و فرموده: احتیاط آن است که ترجیح با اسبق باشد.(۱)

ص: ۱۸۱

۱- (۱) العروه الوثقی (المحشی)، ج ۲، ص: ۵۴۰ (مسأله ۳): إذا دار الأمر بین الرکوع جالساً مع الانحناء فی الجمله و قائماً مؤمیاً لا یبعد تقدیم الثانی (۵) و الأحوط تکرار الصلاه.هامش رقم ۵ بل الأوّل. (النائینی).

ایشان در مقام استدلال فرمود: «در جایی که متأخر اهم است، مکلف بیش از یک قدرت ندارد و بیش از یک تکلیف هم جعل نشده است و ما نمیدانیم شارع طبق کدام حکم جعل کرده است و کاشفی از جعل حکم طبق اهم نداریم». اینکه ایشان فرمود ما نیازمند کاشف از جعل هستیم سخن درستی است و ادعا آن است که در فرع مذکور کاشف داریم. شارع دو خطاب دارد «اذا قدرت علی القیام قم» و «اذا قدرت علی الرکوع فارکع» و عرف در فرضی که بیش از یک قدرت وجود ندارد و اهمی در میان است اهم را مقدم میدارد.

مرحوم سید یزدی در عروه الوثقی چندین فرع را که صغری برای این کبرای کلیه هستند را ذکر کرده است و ایشان از طرفی دیده اند که اسبق ترجیح دارند و از طرفی هم دیده اند که رکوع اهم است لذا فرموده اند بعید نیست ترجیح با رکوع باشد و احتیاط آن است که نماز را تکرار کند. «لا یبعد تقدیم الثانی و الأحوط تکرار الصلاه».(1)

استثنای محقق نائینی

محقق نائینی استثنایی را بر نظریه خود ذکر می کنند، ترجیح به اسبقیت در مشروط به قدرت شرعی در جایی است که بین تکلیف متأخر و متقدم فی حد نفسه تزاحم باشد، لکن اگر حکم متقدم از جهتی قصور پیدا کرد و حکم متأخر از جهتی قوت پیدا کرد در آن صورت ترجیح با متأخر است. مثلاً کسی نذر کند که اگر حاجتش برآورده شد در عرفه به زیارت امام حسین سلام الله علیه مشرف شود، و از طرفی هم بعد از فعلی شدن نذر مستطیع شده وجوب حج فعلی شد. در این فرض تزاحم واقع شده بین وجوب وفای به نذر متقدم و وجوب حج متأخر، و وجوب حج به خاطر نکته ای ترجیح دارد.

۱- (۲) همان.

تزاحم بین نـذر و حـج نزاع معروف بین اصولیـون و فقهـا و صـاحب جواهر است، مرحوم صـاحب جواهر رحمه الله برای اینکه بتواند کتاب جواهر الکلام را تمام کند نذر میکرد که در عرفه به زیارت امام حسین علیه السلام مشرف شود، تا وجوب حج به گردنش نیآید. محقق نائینی و دیگر علما فرموده اند وجهی برای رأی صاحب جواهر وجود ندرد.

تتمه بحث برای جلسه آتی را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مرجحات تزاحم/ مرجح سوم اسبقیت ۹۵/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مرجحات تزاحم/ مرجح سوم: اسبقیت

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسات گذشته تقریبا تمامی اقوال و ادله مرجحیت مرجح سوم، اسبقیت زمانی بیان شد.

نکته مهم در متزاحمین متقدم و متأخر است آنجا است که مشروط به قدرت شـرعی هستند و متأخر اهم میباشد، مرحوم محقق نائینی قدس سره فرمود در آنجا هم ترجیح با اسبق زمانی است.

در نظر تحقیق ترجیـح اسـبق حـتی در جـایی که متـأخر اهم است در فقه مورد عمـل نیست، حتی عمـل محقق نـائینی در فقه بر خلاف این چیزی است که در اصول آن را اختیار کرده است. محقق خویی در تعلیقه اجود التقریرات ترجیح به اسبقیت به طور مطلق را حتی در موردی که متأخر اهم است نپذیرفته است و فروع فقهی زیادی را بر آن مترتب کرده است.

از جمله آن فروع که محقـق نـائینی هم متـأخر اهم را مقـدم کرده است فرعی است که امر دوران دارد بین قیـام و بین رکـوع و سجود جلوسـی، ایشان در این فرع فرموده اند: «رکوع و سجود جلوسی مقدم است بر قیام» و شرط قدرت در دلیلشان اخذ شده است لـذا «اذا قوی» یا «اذا قـدر» در دلیلشان اخـذ شـده است. خصوصا ذکر بدل «إن لم یسـتطع» دلیل بر آن است که قدرت در آن احکام به نحو قدرت شرعی اخذ شده است.

ص: ۱۸۳

ما اطمینان داریم که در تزاحم بین حکم سابق و لاحق اهم که هر دو مشروط به قدرت شرعی هستند محقق نائینی لاحق اهم را مقـدم میدارنـد. ایشـان هر چنـد در دروان امر بین قیام و رکوعِ با اشاره و بین ترک قیام و رکوع کامل، با احتیاط قیام را مقـدم کرده اند اما در دوران امر بین قیام و رکوع و سـجود جلوسـی ـ با اینکه رکوع و سـجود، رکوع و سـجود تام نبوده و به حالت جلوسی است ـ فتوا به تقدیم آنها داده اند.

استثنای محقق نائینی

محقق نائینی در ادامه میفرمایند: ترجیح به اسبقیت در جایی که هر دو حکم مشروط به قدرت شرعی هستند درجایی است که جهت و خصوصیتی برای ترجیح متأخر نباشد. گاهی خصوصیتی به مورد ضمیمه شده و سابق را مرجوح و لاحق را راجح میکند.

ایشان به این مناسبت وارد بحثی شده اند که منسوب به صاحب جواهر است.

صاحب جواهر در دوران امر بین وجوب وفای به نذر و وجوب حج، وجوب وفای نذر را مقدم میکنند.

محقق نائینی میفرمایند در این فرع که هر دو مشروط به قدرت شرعیه هستند با اینکه وجوب وفای به نذر از لحاظ زمانی سابق است اما ترجیح با آن نیست، در این جا خصوصیتی نمیگذارد اسبقیت مرجح باشد. و خصوصیت آن است که دلیل وجوب وفای به نذر دارای قیدی است که آن قید موجب تقدم حج میگردد و آن قید عبارت است از اینکه وفای به نذر درجایی واجب است که نذر مستلزم محلّل حرام و محرّم حلال نباشد. منذور علاوه بر اینکه باید مقدور شرعی باشد باید مستلزم ترک واجب یا فعل حرام نباشد. در غیر این صورت اگر نذر مستلزم ترک واجب و فعل حرام باشد صادق است که نذر محلل حرام و محرم حلال است. نذر در جایی وجوب وفا دارد که اگر نذر نبود آن فعل واجبِ مزاحم یا حرامِ مزاحم نداشته باشد. و مراد از اینکه میگویند نذر باید رجحان داشته باشد، رجحان ذاتی نیست، بلکه مراد رجحان فعلی است.

ص: ۱۸۴

مکلف نذر کرده است که در عرفه به زیارت حضرت امام حسین سلام الله علیه مشرف شود و از طرفی برای حج مستطیع شده است، در تزاحم بین این دو حکم وجوب حج مقدم است چون وفای به نذر مستلزم ترک واجب است _ و نذری وجوب وفا دارد که مستلزم ترک واجب یا فعل حرام نباشد _ لذا نذر وجوب وفا ندارد. اینجا اگر نذر نبود تکلیفی هست، و آن وجوب حج است. متعلق نذر زیارت حضرت امام حسین سلام الله علیه هر چند رجحان ذاتی دارد اما رجحان فعلی ندارد، وقتی این زیارت مستلزم ترک واجبی است نمیتوانی بگویی: «لله علی ان ازور الحسین سلام الله علیه». بنابراین نظر صاحب جواهر و کار ایشان که نذر میکرد تا حج دامن گیرش نشود نادرست است.

دو بیان برای نادرستی نظر ایشان وجود دارد:

۱. نذر زمانی وجوب وفا دارد که مستلزم ترک واجب نباشد.

۲. نذر زمانی وجوب وفا دارد که متعلقش در زمان عمل رجحان فعلی داشته باشد.

ترجیح وجوب وفای به نذر در زمانی درست است که یا نذرِ مستلزمِ ترک واجب، وجوب وفا داشته باشد یا رجحان متعلق نذر در زمان تعلق نذر کافی باشد یا رجحان ذاتی کافی باشد و از آنجایی که هر سه امر باطل است لذا وجوب وفای به نذر ترجیح ندارد و سخن صاحب جواهر نادرست است، بنابر این کسی که نذر کرد در عرفه در کربلا باشد سپس مستطیع شد، او باید حج به جا بیآورد.

نظر تحقیق در سه نقطه:

نقطه نخست:

مرحوم محقق نائینی رحمه الله ادعا دارند که وجوب وفای به نذر و وجوب حج از صغریات دو تکلیف مشروط به قدرت شرعیه هستند.

ص: ۱۸۵

در نظر تحقیق از ناحیه وجوب حج، وجوب حج مشروط به قدرت شرعی نیست، قدرت و استطاعت در «و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا» در روایات تفسیر شده است به زاد و راحله و باز بودن راه، و این نوع قدرت و استطاعت مربوط به بحث ما نیست.

بحث ما در جایی است که عجز مکلف موجب شده است که نتواند دو تکلیف را امتثال کند، صرف قدرت در یکی او را از امتثال تکلیف دیگر عاجز میکند اما انجام نذر موضوع حج را از بین نمی برد، او را عاجز نمیکند، زاد و راحله و امنیت راه مکلف را زائل نمیکند. استطاعت در حج استطاعت خاصی است لذا کسی که آن استطاعت را داراست ولی چون به خاطر کهولت سن توانایی جسمی را ندارد، حج بر او واجب میشود و باید نائب بگیرد و بالتسبیب حج بجا بیاورد.

مشکل در حج و نذر به زمان برمیگردد، مشکل از ناحیه مال و پول نیست، که اگر پولش را در سفر کربلا مصرف کند برای حج پول ندارد، فرض آن است که پول هر دو را دارد اما مشکل او مشکل زمان است.(۱)

و از ناحیه وجوب وفای به نذر در نظر محقق نائینی وجوب وفای به نذر مشروط به قدرت شرعی است. هر چند در ادله وجوب وفای به نذر قید «ان استطعت» یا «ان قدرت» نیآمده است اما قید قدرت قید شرعی است، چون ادله وجوب وفا در نذر ادله تأسیسه نیست، ادله امضائیه هستند، ادله همان چیز را که مکلف بر خود الزام کرده است را واجب میکنند. مکلف میگوید «لله علی ان ازور الحسین علیه السلام» ، نذر مکلف انصراف به مقدور دارد، مردم چیزی را نذر میکنند که مقدورشان باشد، همان گونه که در مباحث سابق میگفتیم شرط قدرت به اقتضای خطاب است اینجا هم شرط قدرت به اقتضای خود نذر است و نذر او انصراف دارد به فرض قدرت و گویا در نذر گفته است «لله علی ان ازور الحسین سلام الله علیه ان استطعت» و شارع هم میگوید همان را بر عهده ات گذاشتم.

۱- (۱) مقرر: زمان منشأ شده است تا مکلف عاجز از امتثال دو واجب شود، کما اینکه در ضیق وقت زمان منشأ شده است که مکلف عاجز از امتثال ازاله مسجد و نماز شود.

مرحوم محقق خویی به استاد خویش مناقشه کرده و فرموده اند قدرت در نذر اخذ نشده است.

ما در نظر تحقیق عرض میکنیم. هیچ طرف اخذ و عدم اخذ وضوح ندارد. نه سخن ایشان روشن است و نه ردّ ایشان.

ایشان استظهار میکنند که لفظ ناذر انصراف دارد به قید قدرت. ادعای ایشان صاف نیست.

ما هم نمیتوانیم باور کنیم که لفظ نـذر مُفهِم اخـذ قـدرت در صیغه نـذر باشـد، مردم از شـرط قـدرت غافلند. ردّ ما هم صاف نیست، مثل حج نیست که محکم بتوان گفت قدرت شرعی نیست.

نقطه دوم:

محقق نـائینی فرمود وجوب وفـای به نـذر و وجوب حـج از جهت سـابق و لاـحق بودن از صـغریات محـل بحث هسـتند. برخی کلمـات ایشـان در فوائـد موهم آن است که وجوب وفا سابق است، نه اینکه واجب سابق باشـد، وجوب وفا هست در حالی که استطاعتی نیست لذا وجوب آن سابق است.

لکن محـل بحث در جـایی است که دو واجب بـا هم تزاحم داشـته و زمـان یکی مقـدم باشـد، صـرف وجود تکلیف خاصـیتی نـدارد، صـبح عرفه که وجوب ها مقارن همـدیگر شدنـد مهم نیست که کـدامیک پیشتر بوده است. نتیجه تزاحم دو واجب که زمان یکی مقـدم است آن است که در زمانِ واجب سابق حالت منتظره ای وجود ندارد، مثلاً دو قیام که واجبند تزاحم دارند و زمـانِ قیام رکعت اول مقـدم است، وجوب قیام رکعت اول حالت منتظره نـدارد و زمان رکعت دوم نیآمـده است، در این گونه موارد است که گفته میشود ترجیح با اسبق است.

تعبیر محقق نائینی در اجود التقریرات اینگونه است که دو واجب با هم تزاحم دارند، و این تعبیر مبتلا به اشکال نیست.

محقق خویی در تعلیقه اجود التقریرات مناقشه کرده انـد که مثال نذر و حج از محل بحث خارج است چون زمان وجوب حج، زمان خروج رفقه میباشد و این زمان مقدم میباشد از زمان وفای نذر.

در نظر تحقیق نمیتوانیم سخن محقق خویی را بفهمیم، طبق مبنای ایشان مقدمه واجب واجب نیست، از طرفی زیارت هم خروج رفقه دارد و آنچه مورد نظر است عبارت است وجوب خود حج و وجوب نذر که هر دو واجب روز عرفه مورد بحث و مد نظر هستند.

محقق نائینی در اجود التقریرات میفرماینـد: «در وجوب وفای به نـذر، زمان وفا مقـدم است بر حج کردن». نمیفرمایند: «وجوب زمانش مقدم است». با این بیان زمان وفا به نذر قبل از ظهر است و حج از ظهر شـروع میشود، بنابراین وفای به نذر واجبی است که زمان امتثال آن مقدم است بر امتثال حج مثال نذر و حج . از این جهت میتواند صغری بحث قرار گیرد.

نقطه سوم:

محقق نائینی قدس سره فرمودند:«سبق زمانی مرجح است در صورتی که خصوصیتی نباشد که متأخر را ترجیح دهد».

این سخن ایشان سخن متینی است، و هر مرجحی اینگونه است، مرجحیت هر مرجح زمانی است که نکته دیگر نباشد، مزاحمی برای آن نباشد. محقق نائینی این بیان را ارائه کردند تا در سخن صاحب جواهر مناقشه کنند.

ایشان در مرجحیت به اسبقیت فرمودند: اسبقیت در مثال نذر و حج دو مانع دارد، یکم: ترجیح اسبق مستلزم ترک واجب است. دوم: متعلق ترک واجب سبب میشود نذر رجحان نداشته باشد.

در نظر تحقیق مانع یکم بحث ندارد، نذر مستلزم ترک واجب است لذا ادله نذر شامل آن نیست.

ص: ۱۸۸

لکن مانع دوم محل بحث است، اینکه زیارت امام حسین علیه السلام رجحان نداشته باشد صحیح نیست، بلکه زیارت رجحان فعلی دارد اگر مکلف به حج نرود در این صورت قطعا زیارت امام حسین سلام الله علیه رجحان دارد و بهتر از آن است که در خانه بخوابد ــ اگر رجحان فعلی نداشتن را بخواهیم با امر به شیئ مقتضی از ضد درست کنیم این باز یک وجهی دارد اما شما محقق نائینی امر مقتضی نهی از ضد باشد را قبول ندارید ــ وجهی ندارد بگوییم زیارت رجحان فعلی ندارد.

برای رد صاحب جواهر همین کافی است که بگوییم نذر مستلزم ترک واجب دلیل بر وجوب وفا ندارد.

فردا ان شاء الله تلخیص بحث و مرجح چهارم.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مرجحات تزاحم/ مرجح سوم اسبقیت ۹۵/۰۸/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

ترجیح نذر اسبق در تزاحم نذر و حج (صاحب جواهر)۲

مناقشه یکم: ترجیح به اسبقیت در فرض نبود خصوصیت (محقق نائینی)۲

جواب: بی جهت بودن خصوصیت (برخی از محققین)۲

مناقشه دوم: ترجیح حج با مرجح اهمیت (برخی از محققین)۳

مناقشه سوم: ترجیح نذر مستلزم تعطیلی حج (محقق خویی)۳

جواب: مستلزم نبودن بر تعطیلی حج (نظر تحقیق)۴

نظر تحقیق: تمامیت مناقشه «نذر مستلزم ترک واجب»۴

مرجح چهارم: اهمیت۵

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مرجحات تزاحم/ مرجح سوم: اسبقیت

خلاصه مباحث گذشته:

در مباحث پیشین گذشت که اقوالی در مرجح سوم ترجیح به اسبقیت زمانی اقوالی وجود دارد و ما مرکز بحث را قول محقق نائینی قرار دادیم. و مفصل ترین بحث از محقق نائینی است و ایشان در ترجیح به اسبقیت فرمود: « اسبقیت در دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی مرجح است مگر اینکه متأخر اهم باشد همچنین اسبقیت در دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی مطلقا مرجح است هر چند متأخر اهم باشد».

ص: ۱۸۹

گـذشت که در نظر تحقیق مختار محقق نائینی در جایی که دو تکلیف مشـروط به قـدرت عقلی باشـند سـخن متینی است و در آنجا عقل بر حفظ قدرت برای متأخر اهم حکم میکند. لکن مختار ایشان مبنی بر تقدیم اسـبق در جایی که دو تکلیف مشروط به قـدرت شـرعی و متأخر اهم بود خلاف ذوق فقهی و ارتکاز و برهان است. در آنجا برهان مقتضـی حفظ قـدرت برای متأخر اهم است.

محل نزاع در ترجیح به اسبقیت

محـل نزاع و اختلاـف اقوال جایی است که دو واجب با هم تزاحم دارنـد و زمان یک واجب متقـدم است و زمان واجب دیگر متأخر. و اگر وجوب ها متقـدم و متأخر شدند و واجب ها مقارن در این صورت هیچ وجه فنی و علمی بر ترجیح سابق بر لاحق نیست، هر چند وجوب ها سـبق و لحوق دارند و وجوب ها بقاءً مقارن هسـتند، و اینکه محقق نائینی در ادامه بحث عنوان کرده انـد که «وجوب یک حکم سابق است» وجهی ندارد، خصوصا که سـبق وجوب در نظر ایشان صـغری ندارد، ایشان منکر سـبق وجوب و وجوب معلق بوده و قائلند زمانی وجوب فعلیت دارد که زمان واجب هم رسیده باشد.

ترجیح نذر اسبق در تزاحم نذر و حج (صاحب جواهر)

محقق نائینی قـدس سـره برای ردّ نظر صاحب جواهر قـدس سـره به مناسـبت وارد بحث نـذر و حج شده و فرمودند: «ترجیح به اسبقیت در جایی است که متأخر خصوصیتی نداشته باشد که موجب ترجیح آن باشد».

مرحوم صاحب جواهر قدس سـره در تزاحم نذر زیارت حضـرت امام حسـین علیه السـلام در روزه عرفه و حج، نذر را مقدم بر حج کرده اند. وجه تقدم این است که وجوب وفای نذر مشـروط به قدرت عقلی است و وجوب حج مشروط به قدرت شرعی، با وجود تکلیف سابق نـذر، حـج به فعلیت نمیرسـد، دلیل حـج میگویـد: «اگر مسـتطیع شدی حج واجب است». و دلیل وجوب وفای به نذر میگوید: «به نذر وفا کن و مستطیع نیستی». وجوب وفای به نذر مانع از حصول استطاعت است.

ص: ۱۹۰

مناقشه یکم: ترجیح به اسبقیت در فرض نبود خصوصیت (محقق نائینی)

محقق نائینی میفرمایند: ترجیح به اسبقیت در فرضی است که متزاحمین جز خصوصیت سابق و لاحق بودن خصوصیت دیگری ندارنـد. و اگر متزاحمین خصوصیت دیگری داشتند ممکن است آن خصوصیت موجب ترجیح دلیل لاحق شود. و در تزاحم نذر و حج خصوصیتی وجود دارد که موجب ترجیح حج میباشد.

دلیل وجوب نذر بخلاف دلیل حج دارای دو قید و خصوصیت زائد است:

۱. متعلق نذر باید در زمان وفا رجحان فعلی داشته باشد

۲. وفای به نذر باید مستلزم ترک واجب یا فعل حرام نباشد

و در فرع محل بحث نذر زیارت امام حسین علیه السلام در روز عرفه هم رجحان فعلی ندارد و هم مستلزم ترک واجب است، لذا نذر به خاطر این جهت و خصوصیت منعقد نمیشود تا با وجوب حج تزاحم کند. بنابراین نتیجه آن است که حج تنها وظیفه مکلف است و او در روزه عرفه باید در موسم حج باشد.

جواب: بی جهت بودن خصوصیت (برخی از محققین)

برخی از محققین مناقشه مرحوم نائینی را نپـذیرفته و در مقام جواب از آن فرموده انـد: دلیل وجوب وفای به نذر مقید به آن دو قید نیست، وجهی ندارد دلیل نذر به قید «مستلزم نبودن فعل حرام و ترک واجب» مقید باشد. آنچه برای نذر لازم است عبارت است از رحجان متعلق نـذر و زیارت امام حسین علیه السلام در محل بحث علاوه بر اینکه رجحان دارد، رجحانش هم فعلی است. ولی باز کلام صاحب جواهر مناقشه دارد و دلیل وجوب حج به بیان دیگر مقدم است.

مناقشه دوم: ترجیح حج با مرجح اهمیت (برخی از محققین)

ص: ۱۹۱

همان محقق مذکور با جواب دادن از مناقشه محقق نائینی خود به بیان دیگر به صاحب جواهر مناقشه نموده است.

دو دلیل «اوفوا بالنـذور» و « وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلا»(۱) با هم تزاحم دارنـد و شـرط قدرت در هر دو عقلی است، و ترجیح با وجوب حج است به خاطر مرجح چهارم ترجیح به اهمیت، حج یا اهم است یا محتمل الاهم. حج یکی از ارکان اسـلام است « بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاهِ وَ الزَّكَاهِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ وَ الْوَلَايَهِ»(۲) بنابراین در تزاحم حج مقدم است.

فرق و ثمره این رأی با رأی محقق نائینی

نـذر در رأی محقق نـائینی به خاطر آن خصوصـیت منحل شـده است، اما در رأی آن محقق منعقـد شـده اما حـج به خاطر اهم بودن ترجیـح دارد. و ثمره در جایی است که مکلف حـج ترک کند، با رأی محقق نائینی وفای به نذر وجوب ندارد چون نذر منحل شده و نذری وجود ندارد اما با رأی محقق مذکور مکلف با ترک اهم باید مشغول مهم شود چون نذر منعقد شده است.

مناقشه سوم: ترجیح نذر مستلزم تعطیلی حج (محقق خویی)

مرحوم محقق خویی در تعلیقه اجود التقریرات میفرماینـد: مـا کـاری به خصوصـیت نـذر نـداریم و کـار نـداریم که قـدرت در متزاحمین محل بحث شـرعی است یا عقلی، بلکه اگر قـدرت در نـذر عقلی باشـد و در حـج شـرعی باشد ــ که نازلترین فرض است و نظر صـاحب جـواهر هم همین است ــ بـاز حـج به خـاطر قرینه ای ترجیـح دارد، و قرینه آن است که ترجیـح نـذر طبق مـدعای صـاحب جواهر موجب تعطیل حـج است، هر کس قبل از موسم نـذری میکنـد و از زیر بار حـج فرار میکنـد، لازم هم نیست زیارت حضرت امام حسین سلام الله علیه را نذر کند، نذر میکند در روز عرفه حضرت فاطمه معصومه علهیا السلام را در قم زیارت کنـد، یا نذر میکند در روز عرفه در قم قرآن بخواند. و روشن است که ترجیح نذر بهانه آوردن در برابر حج بوده و باطل است بنابراین ترجیح با حج است.

۱- (۱) سوره آل عمران آیه ۹۷.

۲- (۲) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۲، ص: ۱۸.

جواب: انکار ملازمه (نظر تحقیق)

با فرض ترجیح دلیل وجوب نذر لازم نمیآید که حج تعطیل شود، چون بسیاری از مردم از نذر غافلند، و بسیاری از مردم انگیزه بر حج دارند، خانه خدا و حج چیزی است که حضرت ابراهیم علی نبینا و آله و علیه السلام دعا کرد که دل های مؤمنین مشتاق آن شود و خدا هم دعای ایشان را مستجاب کرده و انسان ها عشق حج پیدا کره اند.

ایشان که در حیل ربا مختارشان پذیرش آن حیل است نباید اینجا مناقشه کنند که حج با بهانه و حیله نذر تعطیل میشود.

ربا در رأی ایشان با آنکه حرمتش شدید است و اعلان جنگ با خدا و رسول است اما حرمت آن با آوردن لفظی منتفی میشود. اگر گفته شود «قرض دادم به شرط اجاره خانه» ربا و حرام است اما اگر گفته شود «خانه را اجاره دادم به شرط قرض» حرمت منتفی میشود. چون «الکلام یحلّل و یحرّم».

با آنکه آن حیله ها برای فرار از حرمت وجود دارد اما ربا باز هم در خارج وجود دارد، و بسیار هم هست، و آن حیله ها و بهانه ها موجب تعطیلی ربا نشده اند.

نظر تحقیق: تمامیت مناقشه «نذر مستلزم ترک واجب»

مناقشه مرحوم محقق نائینی بر صاحب جواهر دارای دو شق بود: ۱. رجحان فعلی نداشتن متعلق نذر ۲. نذر مستلزم ترک واجب.

اینکه ایشان مناقشه کردند که متعلق نذر در ظرف خود از رجحان فعلی می افتد، ما نتوانستیم آن را تصدیق کنیم. شرطیت رجحان متعلق حین عمل از واضحات است، لذا حائض میتواند نذر کند که در حال پاکی دو رکعت نماز به جا آورد،

ص: ۱۹۳

لکن در نظر تحقیق مناقشه در شق دوم تمام است، شارع مقدس هر نذری را امضا نکرده است، دلیل وجوب وفای به نذر قید زائدی دارد و آن قید آن است که نذر باید مخالف کتاب و سنت نباشد. «الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا كُلَّ شَرْطٍ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَجُوز»(۱) و «شَرْطُ اللَّهِ قَبْلَ شَرْطِكُم »(۲) وجوب نذر در طول احکام شرعی است نه مصادم آنها.

به تعبیر محقق صدر در بحث ولایت فقیه، شارع نذر را در منطقه الفراغ امضا کرده است، در جایی که مزاحمی ندارد، مشروط است به عدم اشتغال ذمه به تکلیف مزاحم. در ذهن عرفی نیز نذر و الزام شخص نباید با الزام شرعی مصادم باشد.

مناقشه به اینکه «نذر مستلزم ترک واجب» است، مناقشه اساسی به صاحب جواهر است و دیگر مناقشات مذکور در بالا بعد از تنزل از این مناقشه میباشد.

خلاصه: مناقشه به مرحوم صاحب جواهر دو مناقشه است. یکم: عدم انعقاد نذر به جهت مخالفت با شرع. دوم: انعقاد نذر و ترجیح حج به خاطر اهمیت.

مرجح چهارم: اهمیت

مهم ترین مرجح نزد برخی از محققین همین مرجح چهارم میباشد. و معمول و متعارف در باب تزاحم نیز همین مرجح بوده و با مشاهده تزاحم دو دلیل معمولا با مرجح اهمیت آن را علاج میکنند.

مرحوم محقق نائینی اهمیت را در فرضی مرجح میدانند که هر دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشند، و محقق خویی مطلقا مرجح میدانند چه هر دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشند یا مشروط به قدرت شرعی.

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص: ۱۶ باب۶ من ابواب الخیار ح۲.

۲- (۴) وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص: ۲۷۷ باب ۲۰ من ابواب المهور ح۶.

مفصل ترین بحث از محقق سید صدر میباشد و بحث از مرجحیت این مرجح در سه مرحله است.

مرحله یکم: احراز اهمیت یک طرف از متزاحمین، مثلاـ حفظ مال مولاـ با حفظ جان او تزاحم دارد، و قطعا جان او اهمیت دارد.

مرحله دوم: احتمال اهمیت

مرحله سوم: قوت احتمال اهمیت.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مرجحات تزاحم/مرجح چهارم اهمیت ۹۵/۰۸/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

مرجح چهارم: اهمیت۱

مرحله نخست: ترجیح به اهمیت۲

بیان نخست: اهم معجّزِ مهم (محقق نائینی)۲

مناقشه: مفید نبودن در مشروطین به قدرت عقلی (نظر تحقیق)۲

بیان دوم: اطلاق اهم۲

تقریب محقق صدر: قید «عدم اشتغال به واجب لایقلّ»۳

مناقشه: عرفی نبودن قید (نظر تحقیق)۳

تقریب مختار: اطلاق عرفی اهم۳

بیان سوم: عذر عقلی در تفویت ملاک مهم۳

مرحله دوم: ترجیح به احتمال اهمیت۴

وجه ترجیح نزد محقق نائینی: اطلاق محتمل الاهمیه۴

وجه ترجیح نزد محقق صدر: قید لبی۵

وجه ترجیح به بیان عذر عقلی در تفویت ملاک مهم۵

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مرجحات تزاحم/مرجح چهارم: اهمیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث به مرجح چهارم «اهمیت» رسید.

مرجح چهارم: اهمیت

چهارمین و آخرین مرجح، اهمیت میباشد.

مهم ترین مرجح نزد برخی از محققین همین مرجح چهارم میباشد. و معمول و متعارف در باب تزاحم نیز همین مرجح بوده و با مشاهده تزاحم دو دلیل معمولا با مرجح اهمیت آن را علاج میکنند. و مفصل ترین بحث از محقق سید صدر میباشد.

مرحوم محقق نائینی اهمیت را در فرضی مرجح میدانند که هر دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشند، و محقق خویی مطلقا مرجح میدانند چه هر دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشند یا مشروط به قدرت شرعی.

ص: ۱۹۵

بحث از مرجحیت این مرجح در سه مرحله است:

مرحله یکم: ترجیح به اهمیت

مرحله دوم: ترجیح به احتمال اهمیت

مرحله سوم: ترجیح به قوت احتمال اهمیت

مرحله نخست: ترجیح به اهمیت

اهمیت یک طرف از متزاحمین محرز باشد مانند تزاحم حفظ مال مولاـ با حفظ جان او، در این مثال جان مولا قطعا اهمیت دارد. و مانند تزاحم بین حرمت قتل نفس و وجوب حفظ بیضه اسلام.

چگونگی احراز اهم بین محققین جای بحث دارد، اما اصل تقدم اهم بر مهم جای بحث ندارد و در صورت احراز اهمیت یکی از متزاحمین، اهم بدون شک و شبهه بر مهم مقدم است و در وجه تقدم اهم بیان های مختلفی وجود دارد.

بیان نخست: اهم معجِّز مهم (محقق نائینی)

وجه تقدم اهم نزد محقق نائینی عبارت از اینکه امر به اهم قدرت را نسبت به امتثال مهم زائل میکند. امر به نجات جان مولا عبد را از حفظ مال او عاجز میکند.

مناقشه: مفید نبودن در مشروطین به قدرت عقلی (نظر تحقیق)

بیان معجّز بودن خطاب اهم در جایی مفید است که قدرت شرعی در خطاب مهم اخذ شده باشد. و این بیان در بعضی از مرجح های گذشته تمام است، مثلاً قدرت در یکی از خطاب ها شرعی باشد و در دیگری عقلی، در این صورت مشروط به قدرت عقلی عرفا معجِّز مشروط به قدرت شرعی است.

اما اگر هر دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی بودند که فرض کلام محقق نائینی همان جا است، یکی از خطاب ها معجِّز دیگری نیست بلکه هر دو خطاب مساوی هستند و هر کدام مکلف را دعوت می کنند که قدرت را صرف آن کند.

ص: ۱۹۶

نظریه نائینی در اصل تقـدم اهم تمام است اما تحلیل ایشان در وجه تقـدم ناتمام است و همانطور که بارها گفتیم ذهنیات ایشان در درک و رسـیدن به حقیقت خوب عمل میکند اما در مقام تحلیل و اقامه برهان بیانشان قاصر است. بنابرای تحلیل درست در وجه تقدم دو بیان پیش رو است.

بیان دوم: اطلاق اهم

تقریب محقق صدر: قید «عدم اشتغال به واجب لایقلّ»

هر واجبی مقیـد به این قیـد لـبّی است «اگر مشـغول نباشـی به واجب دیگری که کمـتر از این نیست». و این قیـد در نـاحیه اهم محقق و در ناحبه مهم محقق نیست.

بر اسـاس این قیـد خطـاب «جـان مولا را نجاب بـده» میگویـد: «من داعویت دارم اگر مشـغول نباشـی به واجبی که کمتر از این نیست» و در فرض مسأله که قید محقق است و عبد مشغول نیست به واجب دیگری که کمتر نیست، خطابِ «جان مولا را نجات بده اگر مشغول نباشی به واجب دیگری که که کمتر از این نیست» فعلی است و حالت انتظار ندارد.

و بر اسـاس این قیـد خطاب «مال مولا را نجات بـده» میگویـد: «من داعویت دارم اگر مشـغول نباشـی به واجبی که کمتر از این نیست» و در فرض مسـأله که قیـد محقق نیست و عبـد مشـغول به اهم ــ که کمتر از نجـات مـال مولاـ نیست بلکه بالاـتر از آن میباشد ــ است خطابِ «مال مولا را نجات بده اگر مشغول نباشی به واجب دیگری که کمتر از این نیست» فعلی نیست.

مناقشه: عرفی نبودن قید (نظر تحقیق)

تقیـد هر خطـابی به قیـد مـذکور عرفیت نـدارد. وجه تقـدم اهم بیـان ساده ای است که نتیجه آن همان نتیجه بیان محقق صـدر میباشد.

ص: ۱۹۷

تقریب مختار: اطلاق عرفی اهم

دو خطاب اطلاق دارند و میخواهیم یکی بر دیگری ترجیح دارد یا نه؟ در تزاهم اهم و مهم، قطعا اهم مقدم است.

عرف برای «انقض المولا» اطلاق مشاهده میکند، عرف می بیند که اهم اطلاق دارد حتی جایی که مکلف مشغول به مهم شود. در جایی که عبد به امتثال بیش از یک تکلیف قدرت ندارد، معقول نیست مولا از تکلیف اهم دست بردارد. بنابراین اهم فعلی است و مکلف حق مخالفت با آن را ندارد و اهم در فرض مخالفت عبد با آن و اشتغال به مهم باز فعلی است.

به خلاف مهم که عرف برای آن اطلاق نمی بیند. عرف زمانی که عبد مشغول نجات جان مولا است مهم را فعلی نمی بیند. زمانی که عبد به امتثال بیش از یک تکلیف قدرت ندارد و مشغول اهم است معقول نیست مولا از مهم را نیز بخواهد.

اطلاق مهم در فرض اشتغال به اهم قطعا مراد نیست.

بیان سوم: عذر عقلی در تفویت ملاک مهم

در این بیان به اطلاق کار نداریم و معیار ترجیح یکی از متزاحمین بر دیگری ملاک آن است. کما اینکه اشتغال یقینی به خطاب مقتضی فراغ یقینی است، اشتغال یقینی به ملاک نیز متقضی فراغ یقینی است.

در تزاحم اهم و مهم، اهم مقدم است، به این جهت که عقل ما را در تفویت ملاک مهم معذور میبیند. چون فرض آن است دو ملاک وجود دارد، یکی اهم است و دیگری مهم و هر دو فعلی است و قدرت در هر دو عقلی است و قدرت بر استیفای هر دو وجود ندارد، با این فرض با اشتغال به اهم عقل ما را در تفویت ملاک مهم معذور دیده و مستحق عقاب نمیداند، اما با اشتغال به مهم و ترک اهم عقل ما را در تفویت ملاک اهم مستحق عقوبت می بیند، چون ملاک زائدِ اهم ملاک لزومی بوده و استحبابی نیست و ما بدون عذر آن را تفویت کردیم.

ص: ۱۹۸

شاید این بیان در ارتکاز مرحوم محقق نائینی بوده و در مقام تعبیر فرموده است که اهم معجِّز از مهم است.

مرحله دوم: ترجیح به احتمال اهمیت

ترجیح به اهمیت خیلی مورد ابتلا نیست، چون راه کشف ملاکات بسته است و موارد اندکی وجود دارد که ملاک اهمیت در احکام احراز شود اما ترجیح به احتمال اهمیت در فقه خیلی محل ابتلا است و با مناسبات حکم و موضوع و از دیگر راه ها میتوان به احتمال اهمیت پی برد.

مثال: برای حنوط میت مقدار اندکی کافور وجود دارد که فقط برای یک موضع او کافی است، آن مقدار اندک کافور را یا باید به پیشانی او مالید یا به یک کف دست او یا یک زانو و یا یک سر انگشت پا. در این فرع مرحوم سید یزدی فرموده اند مقدار اندک کافور را باید برای مالیدن به پیشانی استفاده کرد و بسیاری از فقها و شاید مشهور این فتوا را پذیرفته و بر کلام ایشان تعلیقه نزده اند.

در این فرع حنوط پیشانی احتمال اهمیت دارد و مقدم میباشد، و احتمال اهمیت آن ناشی است از اینکه متعلق حکم در این فرع عنوان مساجد هفتگانه میباشد و عنوان مسجدیت در پیشیانی قوی است، چون مقوم سجده گذاشتن پیشانی به خاک میباشد و سجده اینگونه تعریف شده است «وضع الجبهه علی التراب».

احتمال اهمیت نزد محقق نائینی و دیگران مرجح است و موجب میشود محتمل الاهمیه مقدم باشد بر طرف دیگر که قعطا اهم نیست یا مساوی است و یا کمتر است.

وجه ترجیح نزد محقق نائینی: اطلاق محتمل الاهمیه

اطلاق در طرفی که قطعا احتمال اهمیت ندارد با اشتغال به محتمل الاهمیه ساقط است، خطاب آن در فرض اشتعال به محتمل الاهمیه فعلیت ندارد، آن طرف یا مساوی با محتمل الاهمیه است و یا کمتر که در هر دو صورت با اشتغال مکلف به محتمل از فعلیت ساقط است. با مالیدن کافور به پیشانی قطعا خطاب «مسح کن کف دو دست را با کافور» قعطا ساقط است.

ص: ۱۹۹

و اطلاق در طرف محتمل الاهمیه است با اشتغال به مهم، شک در سقوط آن داریم، با حنوط کردن کف دست شک داریم که اطلاق «مسح کن پیشانی را با کافور» ساقط شده است یا نه! شک ما شک در تقیید زائد است و مقتضای اطلاق محتمل الاهمیه وجود تکلیف و اهم بودن ملاک آن میباشد.

وجه ترجیح نزد محقق صدر: قید لبی

محقق صدر در این مرحله باز بیان قید لبی را تکرار نموده است اما تغییر در قید لبی داده اند. طبق بیان ایشان هر خطابی مقید است به این قید «مشغول نباشی به واجبی که محرز باشد که کمتر نیست».

قید در ناحیه محتمل الاهمیه محقق است و در ناحیه طرف دیگر محقق نیست.

خطاب «مسح کن پیشانی را با کافور» مقید است به اینکه «اگر مشغول نباشی به واجب دیگری که محرز و یقینی باشد که کمتر از این نیست»، و این قید در فرض اشتغال به مسح کف دست محقق است لذا اطلاق خطاب باقی است، چون عبد اشتغال پیدا نکرده به واجبی که احراز کرده باشد که کمتر نیست.

خطاب «مسح کن کف دو دست را با کافور» مقید است به اینکه «اگر مشغول نباشی به واجب دیگری که محرز و یقینی باشد که کمتر از این نیست» و این قید در فرض اشتغال به مسح پیشانی محقق نیست ـ عبد اشتغال پیدا کرده به واجبی که برای او محرز نیست که کمتر است یا نه، شک دارد که کمتر است یا نه ـ لذا اطلاق این خطاب منعقد نیست.

وجه ترجیح به بیان عذر عقلی در تفویت ملاک مهم

ص: ۲۰۰

عبـد دو تکلیف دارد و یـک قـدرت، اگر مشـغول محتمـل الاـهمیه شود قعطـا معـذور است، اشـتغال یقینی داشت و فراغ یقینی تحصـیل کرده است. اما اگر مشـغول شود به طرف دیگر یقین به فراغ ذمه ندارد احتمال میدهد یک ملاک فعلی را بدون عذر در ناحیه محتمل الاهمیه تفویت کرده باشد. و در فرض ترک محتمل الاهمیه ادعا آن است که عقاب مولا صـحیح است. حکم عقل در این مرحله مثل مرحله پیشین واضح نیست ام عقل کما اینکه در مرحله نخست حکم میکرد که ملاک اهم نباید تفویت شود در این مرحله هم حکم میکنـد که کـاری کن ملاـک فعلی تفویت نشود. چون هر دو ملاـک واصل است و هر دو الزامی است و قـدرت بر استیفای بیش از یک ملاک وجود نـدارد، در این فرض باید در تفویت ملاک عذر داشت و عقل عذر را در ترک طرفی که محتمل الاهمیه نیست می بیند.

مرحله سوم ترجیح با قوت احتمال را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مرجحات تزاحم/مرجح چهارم اهمیت ۹۵/۰۸/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

صورت دوم: قوت احتمال اهمیت همراه با وجود اهمیت در طرف مقابل۱

نکته: ترجیح در مشروطین به قدرت شرعی۲

نظریه یکم: مرجح نبودن اهمیت (نائینی)۲

نظریه دوم: مرجحیت اهمیت (محقق خویی)۳

تبصره: راه کشف اهمیت و احتمال آن۳

کشف ملاک با خطاب۴

مناقشه: (نظر تحقیق)۴

کشف ملاک با قرائن خارجیه۵

کشف ملاک با قرائن لبّیه۵

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مرجحات تزاحم/مرجح چهارم: اهمیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث از ترجیح به احتمال اهمیت بود.

احتمال اهمیت دو صورت دارد:

۱. احتمال اهمیت بدون وجود اهمیت در طرف مقابل

ص: ۲۰۱

۲. احتمال اهمیت این طرف با وجود اهمیت طرف مقابل همراه با قوت احتمال اهمیت در این طرف.

بحث از صورت نخست تمام شد.

صورت دوم: قوت احتمال اهمیت همراه با وجود اهمیت در طرف مقابل

در هر طرف از متزاحمین احتمال اهمیت وجود دارد لکن احتمال اهمیت در یکی قوی و بیشتر است، و مقدار بیشتر به اندازه ای است که مورد اعتنا است. در این صورت بحث میشود که آیا قوت احتمال نیز مرجح است یا نه؟

روشن است که فرقی بین اصل احتمال اهمیت و بین قوت احتمال اهمیت وجود ندارد. در حقیقت قوت احتمال از مصادیق احتمال اهمیت است، نسبت به آن درجه از احتمال که با هم مساوی هستند، تکافؤ دارند و ترجیحی نیست و احتمال معتنی بِهِ بیشتری که در یک طرف است به همان بیان مقتضای اطلاق و حکم عقل موجب ترجیح است.

مرحوم محقق نائینی ترجیح به اهمیت را در دو مرحله ترجیح به اهمیت و ترجیح به احتمال اهمیت بحث کرده است. و در نظر تحقیق همین مقدار از بحث کافی است. و محقق صدر در سه مرحله بحث نموده و در مرحله سوم فرموده است قوت احتمال به همان بیان احتمال مرجحیت دارد.

نکته: ترجیح در مشروطین به قدرت شرعی

گذشت که ترجیح به اهمیت در مشروطین به قدرت عقلی واضح است، و در دو تکلیفی که یکی مشروط به قدرت عقلی است و دیگری مشروط به قدرت شرعی نوبت به ترجیح به اهمیت نمیرسد. اکنون بحث در این است که اگر هر دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی بودند آیا اهمیت مرجح است یا نه؟

ص: ۲۰۲

در این بحث دو نظریه وجود دارد، نظریه محقق نائینی که قائل به عدم مرجحیت اهمیت هستند و نظریه مرحوم خویی که قائل به مرجحیت اهمیت هستند.

نظریه یکم: مرجح نبودن اهمیت (نائینی)

اهمیت در نظر محقق نائینی در جایی مرجح است که دو ملاک فعلی وجود داشته باشد مثل دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی، عقل در اینجا میگوید «ملاک اهم را تفویت نکن».

اما در جایی که بیش از یک ملاک فعلی وجود ندارد و آن مردد است بین اهم و مهم _ مثل دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی، که قدرت دخیل در ملاک است و مکلف به امتثال بیش از یک تکلیف قدرت ندارد _ عقل اینجا به تقدیم اهم حکم نمیکند، چون بیش از یک ملاک فعلی وجود ندارد و ملکف با صرف قدرت در هر کدام از اهم یا مهم، دیگری ملاک ندارد تا آن ملاک تفویت شود.

این باب نظیر باب تعارض میباشد. همانطور که در دو خبر متعارض علم به کذب یکی داریم و فقط یکی از آنها ملاک دارد در مشروطین به قدرت شرعی نیز یک ملاک بیشتر وجود ندارد. در باب تعارض روایتی میگوید «نماز جمع واجب است» و روایتی میگوید: «نماز جمعه مستحب است». در آنجا اهم مقدم نمیشود، چون علم به کذب یکی داریم لذا صحیح نیست اهمیت موجب ترجیح یکی بر دیگری باشد و صحیح نیست اینگونه گفته شود که «روایت مفید وجوب نماز جمعه چون مفید ملاک اهم است لذا مقدم میشود» همچنین در باب تزاحم به خاطر آنکه بیش از یک ملاک فعلی وجود ندارد لذا صحیح نیست که اهمیت وجه ترجیح یکی بر دیگری باشد.

ص: ۲۰۳

بنابراین ترجیح به اهمیت مختص است به مشروطین به قدرت عقلی است و اگر در مشروطین به قدرت شرعی مرجحات منتفی شدند نوبت به مرحله بعد میرسد که در آینده بحث آن خواهد آمد.

نظریه دوم: مرجحیت اهمیت (محقق خویی)

مرحوم محقق خویی بیانی را که محقق نائینی در وجه تقدم مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی ارائه کرده بود را اینجا جاری میدانند.

در وجه تقدیم مشروط به قدرت عقلی بر مقدور به قدرت شرعی گفته شد قدرت شرعی یعنی قدرت عرفی و عرف با وجود تکلیف مشروط به قدرت عقلی خود را عاجز از امتثال مشروط به قدرت شرعی می بیند.

و در محل بحث دو خطاب داریم یکی اهم و دیگری مهم است، عرف امتثال اهم را معجِز از مهم می بیند.

توضیح و تبیین

مرحوم محقق صدر در تبیین مرجحیت اهم در فرض مذکور در پی معنا کردن قدرت است.

ما آن بیانات را کنار میگذاریم، تبیین وجه ترجیح در نظر تحقیق صاف است. مراد از قدرت قدرت عرفی است و اهم ظهور دارد در وجوب تعیینی و شک داریم این وجوب مراد است یا نه! چون ظهور در وجوب تعیینی مانع ندارد، اهم را حمل میکنیم بر ظاهرش، بنابراین اهم در حال اشتغال به مهم داعویت دارد لذا صحیح است که مکلف بگوید: «چون به اهم تکلیف دارم از مهم عاجز هستم». براین اساس اهم معجِّز است از مهم.

اما مهم قعطا وجوب تعیینی ندارد، مهم یا واجب است و یا واجب نیست. و از آنجایی که وجوب مهم تعیینی نبوده و تخییری است و در حال اشتغال به اهم قطعا داعویت ندارد و نمیتواند معجِّز باشد.

ص: ۲۰۴

با این توضیح در دوران امر بین اهم و مهم که مشروط به قدرت شرعی هستند ظهور خطاب اهم در تعیین، معجّز مولوی است نسبت به خطاب مهم و اهم رافع موضوع مهم است. و اهم بر مهم ترجیح دارد. و محقق نائینی در فقه بر خلاف مختار در اصول اهم را مقدم کرده است. ایشان در فقه در بحث مکان مصلی در دوران بین امر بین رکوع و قیام _ که مشروط به قدرت شرعی هستند _ رکوعِ اهم را مقدم کرده است. قدرت در رکوع و قیام شرط شرعی میباشد چون اولا قدرت در خطابات اخذ شده است، ثانیاً جعل بدل در اجزاء نماز دلیل آن است که قدرت در مبدل منه قدرت شرعی است.

تبصره: راه کشف اهمیت و احتمال آن

برای ترجیح به اهمیت باید اهم بودن را کشف کرد، اما راه کشف اهمیت بسته است، در بسیاری از موارد نمیتوان احراز کرد که یکی از متزاحمین اهم هستند.

لکن بحث از کشف اهمیت مهم نیست، چون در مباحث گذشته ثابت شد که ترجیح به احتمال اهمیت نیز صحیح است و در شریعت راه هایی برای کشف احتمال اهمیت وجود دارد. در شریعت احکام به گونه های مختلف است؛ «واجب» و «اوجب» «حرام» و «حرام اکید» از اینگونه تعابیر میتوان به احتمال اهمیت پی برد، و در بسیاری از موارد از مناسبات حکم و موضوع می توان به احتمال اهمیت یک حکم پی برد.

اگر مرجح منحصر بود در اهمیت راه کشف اهمیت مهم بود، لکن چون مرجح اعم است بحث از این جهت خیلی ضرورت ندارد. مرحوم نائینی به اشاره فرموده اند که فی الجمله میشود اهمیت را احراز کرد، در جایی که حکمی مربوط است به بیضه الإسلام آن اهم است و حکمی که به بیضه الإسلام مربوط نیست آن مهم است. مرحوم محقق صدر به تفصیل وارد بحث شده و جهات مختلفی را برای کشف اهمیت ملاک بیان فرموده است. و ما به طور خلاصه میگوییم: کشف اهمیت ملاک گاهی با خطاب است و گاهی با قرائن خارجیه و گاهی با قرائن لبیه که نام آن مناسبات حکم و موضوع است.

ص: ۲۰۵

کشف ملاک با خطاب

ما اندکی پیشتر در بحث ترجیح با احتمال اهمیت گفتیم که از اطلاق خطاب می توان پی به احتمال اهمیت پی برد.

مرحوم محقق صدر فرموده انـد: گـاهی از یکی از خطاب ها میتوان کشف کرد که ملاک آن اهم است. مثل اینکه دلیل یکی از متزاحمین لفظی باشـد و دلیـل دیگری لبی، دلیل لفظی اطلاق دارد و در حال اشـتغال به تکلیف دیگر داعویت دارد، و چون داعویت دارد اهم است. مثال آن در فقه مانند تزاحم حرمت قتل نفس با وجوب حفظ نفس مؤمن، دلیل حرمت قتل نفس دلیل لفظی «وَ مَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ»(۱) است و دلیل حفظ نفس دلیل لبی است که از مذاق شـرع استفاده شده است. هم قتل نفس حرام است و هم حفظ نفس مؤمن واجب است و هر دو هم فعلی هستند و تزاحم پیدا کرده اند و مکلف بر امتثال بیش از یکی قـدرت نـدارد یـا بایـد حرمت قتـل را امتثال کنـد که در نتیجه نفس مؤمن حفظ نمی شود، یا بایـد نفس مؤمن را حفظ کند که لازمه آن قتل نفس است، در این مثال چون دلیل حرمت قتل دلیل لفظی است اهم است و مقدم میباشد، اما دلیل حفظ نفس لفظ ندارد و ساکت است.

مناقشه: (نظر تحقیق)

مثـالی را آورده انـد که مورد پـذیرش مـا نیست، این مثـال از باب تزاحم خارج است، تزاحم در جایی است که دو لفظ اطلاق دارند و به خاطر اطلاقشان تزاحم کرده اند و برای رفع تزاحم سراغ مرجحات میرویم. اما در جایی که یک خطاب ناطق است و خطاب دیگر ساکت این دو خطاب با هم تزاحم ندارند، ناطق و ساکت تزاحم ندارد تا سراغ مرجحات برویم.

۱- (۱) سوره نساء آیه ۹۳.

کشف ملاک با قرائن خارجیه

قرائن خارجیه قرائن لفظیه ای هستند که همراه با دلیل میباشند و آن را اهم میکنند.

مثل اینکه لسان دلیل میگوید هر کسی این حرام را مرتکب شود با خدا مبارزه کرده است. و مثل اینکه از لسان دلیل اهتمام شارع به آن استفاده میشود یا در لسان دلیل عنوان میشود که «این عمود دین است» یا «این از ارکان اسلام است» مانند مثال مباحث سابق تزاحم حج و نذر که در لسان دلیل حج از ارکان اسلام شمرده شده است. یا برای واجبی مترتبا جعل بدل میکند مانند نماز که شارع فرموده نماز بخوان همراه با قیام، اگر نمیتوانی نشسته بخوان، اگر نمیتوانی دراز کشیده رو به قبله بخوان، از جعل بدل مترتباً میفهمیم که جامع برای شارع مهم است. البته بدل خصوص مبدل را ضعیف میکند از اهمیت ساقط میکند اما جعل بدل مترتباً دلیل آن است که جامع اهمیت دارد.

یا مانند اینکه در روایاتی میفرماید «این فریضه است و آن سنت» از فریضه بودن میفهمیم که اهمیت دارد. فرائض الله از سنن نبی اهم هستند. و در صحیحه زراره هست که «سنت نمیتواند فریضه را نقض کند» و اگر این روایات هم نبود صرف بیان سنت بودن واجبی و فریضه بودن واجب، بیان است برای اهمیت فریضه. مثل اینکه مقدار آب اندکی وجود دارد که یا باید با آن غسل جنابت کرد یا غسل میت یا وضو، روایت میفرماید غسل فریضه است و غسل میت سنت است.

و امکان دارد از لسان دلیل جهات دیگری برای کشف احتمال اهمیت پیدا کرد.

کشف ملاک با قرائن لبّیه

ص: ۲۰۷

در قرائن لبّیه احتمال اهمیت را از لسان و لفظ دلیل کشف نمیکنیم، بلکه از مناسبات حکم و موضوع و از مذاق شریعت به ذهن میرسد که یک حکم محتمل الاهمیه باشد.

مثل اینکه شخص هم مکلف به غسل است و هم مکلف به وضو و یک آب وجود دارد و با آن یا باید غسل کند یا باید وضو بگیرد، در این مثال که هر دو تکلیف فریضه الله هستند غسل قطعا اهم است چون غسل به تعبیر روایات «انقی» است یعنی طهارت بیشتری را میآورد. از طهارت بیشتر کشف میکنیم که ملاک آن احتمال اهمیت دارد.

یا مثل اینکه آب اندکی وجود دارد با آن یا باید غسل جنابت کرد یا غسل میت و یا وضو گرفت، امام علیه السلام میفرماید «باید غسل جنابت انجام بدهد و وضو جائز است» وضو نمیتواند در مقابل غسل عرض اندام کند.

مثل اینکه کافور اندک است و امر دوران دارد که به پیشانی کافور بریزد یا در دیگر مساجد، مناسبت حکم و موضوع اقتضا میکند به پیشانی بریزد، وجوب کافر به خاطر مسجدیت است «امسحوا علی المساجد» و مسجدیت در پیشانی به نحو اتم است، اطمینان وجود دارد که ملاک حنوط در پیشانی اهم است از دیگر اعضاء.

و در مواردی احراز احتمال اهمیت محل اشکال است. مثلاً- شخصی حمل دارد و امر دائر است که حملش کشته شود یا خودش! و نمیتواند هر دو تکلیف را امتثال کند، روایتی که میفرماید شخصی که خودش را بکشد وصیتش نافذ نیست استفاده می شود که خود کشی حرام است. در اینجا نمیتوان احراز کرد که مادر اصل و اهم است و حمل مهم، حتی برخی فرموده اند: «احتمال اهمیت هم وجود ندارد، مادر هم انسان است و حمل هم انسان است و هیچکدام بر دیگری ترجیح ندارد». مرحوم سید صاحب عروه در عروه میفرماید: باید صبر کرد تا دید قضای الهی چیست؟(۱)

۱- (۲) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج ۱، ص: ۴۳۹ ذیل المسأله ۱۵ «و لو خیف مع حیاتهما علی کل منهما انتظر حتی یقضی .»

تا اینجا بحث از مرجحات تمام شـد و کلام باقی مانـد در ترتیب بین مرجحات. و پس از آن ان شاء الله از حکم متعادلین بحث خواهیم نمود که تخییر است یا غیر آن.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مرجحات تزاحم /ترتیب بین مرجحات ۹۵/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مرجحات تزاحم /ترتیب بین مرجحات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مرجحات باب تزاحم پایان یافت. و اکنون از ترتیب بین مرجحات بحث میکنیم.

نکته سوم: ترتیب بین مرجحات

مرحوم محقق نائینی رحمه الله علیه به ترتیب بین مرجحات قائلنـد. یکم: ترجیـح به بی بـدل، دوم: ترجیح به عقلی بودن قدرت، سوم: ترجیح به اسبقیت و چهارم: ترجیح به اهمیت. مادامی که مرجح قبلی وجود داشته باشد نوبت به مرجح بعدی نمیرسد.

ترجیـح به بی بـدل مقدم بر دیگر مرجحات است، اگر یکی از متزاحمین بدل داشت و دیگری بدل نداشت، تکلیف بی بدل به خاطر این مرجح بر دیگری رجحان دارد و نوبت به دیگر مرجحات نمیرسد.

و گذشت که مرجحیت بی بدلی یا از این باب است که متضـمن مرجح های «عقلی بودن قدرت» و «اهمیت» است و یا مسـتقلا خود یک مرجـح میباشـد. متضـمن ترجیـح به «عقلی بودن قـدرت» به این نحو که قـدرت در بی بـدل عقلی است و قـدرت در بابدل شـرعی است و مشـروط به قدرت عقلی مقدم است بر مشروط به قدرت شرعی؛ و متضمن ترجیح به «اهمیت» به این نحو که بی بـدل اهم است و با بـدل مهم و اهم بر مهم مقـدم است. مسـتقلا خود مرجح باشد به این بیان که عرف نگاهی به جهت عقلی بودن قدرت و اهمیت ندارد بلکه خطاب بی بدل نزد عرف مقدم است بر خطاب با بدل.

ص: ۲۰۹

اگر متزاحمین مرجـح اول را نداشـتند نوبت به مرجـح دوم ترجیـح به «عقلی بودن قـدرت» میرسد. اگر قدرت در هر دو خطاب عقلی یا در هر دو خطاب شـرعی بود بر یکـدیگر ترجیح ندارند و موضوع مرجح دوم نیست، اما اگر قدرت در یکی عقلی بود و در دیگری شـرعی، خطـابی که قـدرتش عقلی است مقـدم است بر خطـابی که قـدرت در آن شـرعی است و لـو مشـروط به قدرت شرعی اهم باشد.

اگر متزاحمین مرجـح دوم را نداشـتند نوبت به مرجـح سوم ترجیـح به «اسـبقیت» میرسـد و اگر آن مرجـح هم موضوع نداشـت

نوبت به ترجیح به «اهمیت» میرسد.

مناقشه: ترتب اسبقیت بر اهمیت (نظر تحقیق)

یکی از مبانی نظریه محقق نائینی آن است که اهمیت در دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی مرجح نیست. با این مبنا نظر ایشان تمام است [و رتبه اسبقیت مقدم است بر اهمیت(۱)]. لکن رتبه ترجیح به «اهمیت» در نظر تحقیق مقدم است بر ترجیح به اسبقیت. اگر یکی از خطابین اسبق باشد اما لاحق اهم باشد، اهمیت ملاحظه شده و موجب ترجیح است.

ص: ۲۱۰

۱- (۱) مقرر: استاد سربسته به این جهت اشاره کردند در حالی که جا داشت این نکته و نقد را در چند جمله توضیح دهند. و توضیح عبارت است از اینکه در نظر شریف محقق نائینی قدس سره اگر متزاحمین مشروطین به قدرت شرعی ــ که جای مرجحیت «عقلی بودن قدرت» نیست ــ سابق و لاحق بودند و سابق مهم و لاحق اهم بود، اسبقیت موجب ترجیح سابق است هر چند لاحق اهم از سابق است. و استاد حفظه الله اشکال کردند که عرف در فرض مذکور ــ تزاحم بین سابق مهم و لاحق اهم ــ که بیش از یک قدرت وجود ندارد اهم را مقدم میدارد. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به درس اصول استاد گنجی جلسه ۳۳ یک .

و در نهایت اگر متزاحمین متساوی بودند نوبت به ترجیح به اسبقیت میرسد.

نکته چهارم: مشکله اشتراط همه تکالیف به قدرت شرعی در نهایت و عدم فرق بین قدرت عقلی و شرعی

پیش از بیان مشکله ذکر این نکته مفید است که ما در فقه برای ترجیح به «عقلی بودن قدرت» مثال مسلّمی پیدا نکردیم. مرحوم صاحب جواهر قدس سره برای آن مثال زدند به تزاحم حج و نذر، قدرت در حج شرعی است و قدرت در نذر عقلی، لکن گذشت که این مثال هم نادرست است.

ترجیح به «عقلی بودن قدرت» و حتی «بی بدل» بودن در فقه محل ابتلا نیستند، آنچه در فقه محل ابتلا است ترجیح به «اسبقیت» و «اهمیت» میباشد.

بیان مشکله

گذشت که شرط قدرت یا در لسان دلیل آمده است و اگر هم در آنجا نیامده باشد دلیل مقید به قدرت است یا به قرینه لب یا به قرینه اقتضای خطاب یا به دلیل خارجی دیگر مثل «لایکلف الله نفسا الا وسعها». خصوصا با مبنای محقق نائینی که قدرت به اقتضای خطاب شرط تکالیف است و تکالیف به حصه مقدوره تعلق گرفته اند. یعنی شارع همه جا تکالیف خود را مشروط به قدرت کرده است، و کاشف از قدرت جا به جا فرق میکند گاهی کاشف از قدرت لسان دلیل است و گاهی لب و گاهی اقتضای خطاب و گاهی دلیل «لایکلف الله». و زمانی که همه خطابات مشروط به قدرت شرعی هستند مصداقی برای مرجح دوم «عقلی بودن قدرت» وجود ندارد.

جواب یکم: دخالت قدرت مأخوذ در لسان دلیل در ملاک (صاحب منتقی الاصول)

این مطلب درست است در جایی که شارع قدرت را در لسان دلیل اخذ نکرده است آن را در مقام ثبوت در متعلق حکم اخذ کرده است و کاشف اخذ شارع یا خطاب است یا عقل یا آیه شریفه. لکن ترجیح به «عقلی بودن قدرت» در یکی از خطابین مقدمه دیگری هم دارد و آن مقدمه این است که اخذ قدرت در لسان شارع و تنصیص به قدرت کاشف از دخالت قدرت در ملاک است. و قدرتی که عقل یا خطاب آن را کشف میکند دخیل در ملاک نیست.

ص: ۲۱۱

اشکال: تکلفی بودن جواب (نظر تحقیق)

جواب صاحب منتقی الاصول تکلف است و ایشان از بیاناتی که خود نائینی در کلماتشان دارند غفلت نموده اند. با جواب ایشان باز جای این پرسش هست که چرا قدرت منصوص در لسان شارع دخیل در ملاک است و قدرت مکشوف به عقل یا اقتضای خطاب دخیل در ملاک نیست. محقق نائینی خود مشکله را حل کرده است و جواب دوم از ایشان که در ذیل می آید جواب کاملی است.

جواب دوم: دو گونه بودن قیود شرعی (محقق نائینی)

محقق نائینی در آغاز بحث تزاحم فرموده اند: قیود حکم دو گونه اند

الف) قیود ملحوظه قبل از تعلق حکم

ب) قیود ملحوظه بعد از تعلق حکم

و بین این دو گونه قیود فرق وجود دارد.

قیودی که در رتبه موضوع قبل از تعلق حکم لحاظ میشوند دخیل در ملاک هستند لذا اخذ قیودی از سوی شارع در موضوع حکم کاشف از دخالت در ملاک است. قید «اذا تمکنت» در «صل اذا تمکنت» کاشف از دخالت قدرت در ملاک نماز است.

قیودی که بعد از تعلق حکم لحاظ میشوند دخالت در ملاک ندارند، و شارع آنها را در خطاب اخذ نکرده است بلکه بعد از آنکه عملی واجب شد، اقتضای وجوب و حکم عقل قید ساز میشوند. مثلاً شارع فرموده «صلّ» و آن را مشروط به قدرت نکرده است، اما عقل میفهمد حکم به عمل غیر مقدور تعلق نمیگیرد و وجوب عملی مقتضی آن است که مکلف بر آن قادر باشد و میگوید «مراد از نماز واجب، حصه مقدوره است».

با این بیانات روشن شد با اینکه در نهایت همه تکالیف نزد شارع مقید به قدرت هستند ــ چه قدرت در لسان شارع اخذ شده باشد و چه قدرت به اقتضای خطاب باشد ــ لکن بین این دو نوع قید شرعی فرق است، قید نوع اول شرعی است چون در لسان شارع آمده است، قید نوع دوم شرعی است چون چاره ای نیست جز از اینکه حکم در واقع مقید باشد به قدرت. بنابراین در تزاحم دو تکلیفی که یکی مقید به قدرت شرعی به گونه دوم است و دیگری مقید به قدرت شرعی به گونه نخست است، تقدم با دلیلی است که مقید به قدرت به گونه دوم است و مستشکل نمی تواند بگوید «جایی نداریم که قدرت شرط عقلی باشد و ترجیح خطاب مشروط به قدرت عقلی بر خطاب مشروط به قدرت شرعی مصداقی ندارد».

ص: ۲۱۲

جواب سوم: دایره تضییق قید لفظی و قید لبی (نظر تحقیق)

جواب مرحوم نائینی به مشکله جواب درستی است و اصل سخن ایشان مبنی بر مرجح بودن «عقلی بودن قدرت» سخن تمامی است هر چند ما مثال شرعی برای این مرجح پیدا نکردیم. و چنانچه جواب ایشان مورد پسند نباشد در نظر تحقیق به بیان دیگری میشود به مشکله جواب داد.

اگر قید قدرت در لسان دلیل اخذ شود، قدرت شرعی است. و چون معنای واژه ها در لسان شارع معانی عرفی است، معنای قدرت به خاطر لفظ داشتن معنای عرفی است و عرف آن را منصرف به قدرت عرفی می بیند که دایره تضییق آن اضیق است از قدرت تکوینی، و موارد کمتری را زیر دایره تکلیف می برد «اذا تمکنتَ» یعنی «اذا تمکنتَ عرفاً». پس مکلف در صورتی که تکلیف تکوینا مقدور بوده اما سخت باشد تکلیف ندارد چون مقدور عرفی نیست.

اگر قید قدرت در دلیل نیامده باشد، اقتضای دلیل آن است تکلیف عاجز قبیح است در نتیجه خطاب مقید به قید قدرت میشود. و چون قید لفظ ندارد و به اقتضای خطاب است فقط به مقدار متیقن حکم را مقید میکند و مقدار متیقن جایی است که مکلف عاجز است پس مکلف فقط در صورت عجز تکلیف ندارد. دایره تضییق این قید اوسع است از قید عرفی و موارد کمتری را از دایره تکلیف خارج کرده و موارد بیشتری را زیر دایره تکلیف می برد. و مکلف در صورتی که تکلیف تکوینا مقدور بوده اما سخت باشد تکلیف دارد چون مقدور تکوینی است و تکلیف سخت اشکال ندارد کما اینکه بنی اسرائیل مکلف به تکالیف سخت بودند. «صل» یعنی صلِّ صلاةً مقدورةً تکویناً.

نکته

قید قدرت از دلیل شرعی «لایکلف الله نفسا الا وسعها» استفاده شود مبتلی به اشکال است. کلفت و سختی برای تنجز حکم است لذا این دلیل مربوط به مرحله تنجز احکام است و در صدد تقیید جعول نیست. و چنانچه کسی اشکال استدلال به آیه را حل کند و بگوید این آیه مقیِّد تکالیف به قدرت است و «وُسع» در آیه به معنای وسع عرفی است، در نهایت نمیتواند مرجحیت «عقلی بودن قدرت» را تمام کند، چون با این آیه شریفه همه تکالیف مشروط به قدرت عرفی می شوند و در برخی از تکالیف هم به آن قدرت عرفی تنصیص شده است.

نکته پنجم: استبعاد نداشتن رجوع همه مرجحات به «اهمیت»

در باب مرجحات از قدیم الایام در ذهن ما این بود که رجوع همه مرجحات به ترجیح به «اهمیت و احتمال اهمیت» بعید نیست و بیش از یک مرجح نداریم. و با اندیشه بیشتر روی مسأله می بینیم این سخن سخن خوبی است.

در «بدلیت» متفاهم عرفی آن است که بابدل اهم نیست، جامع اهم میباشد و آن جامع ضمن مبدل وجود دارد و در حقیقت بین مبدل و بی بدل تزاحم واقع شده است عرف بی بدل را اهم از مبدل می بیند.

در «عقلی بودن قدرت» متفاهم عرفی این است که تکلیفی را که مولا معلق کرده است برایش اهم نیست. فرمود: «گوشت بخر» و فرمود «اگر توانستی نان بخر». نان خریدن را که معلق کرد برایش اهم نبوده است.

در «اسبقیت» فرض آن است که هیچ جهت دیگری برای ترجیح یکی از متزاحمین وجود ندارد جز اسبقیت، چون طبق نظر مختار اگر متأخر اهم باشد آن مقدم است. اما اگر هیچ مزیتی بر یکدیگر نداشتند جز اینکه یکی سابق است و دیگری لاحق آیا سابق برای شارع مساوی با لاحق است؟ یا سابق اهم است؟ متفاهم عرفی آن است که جلوتر بودن یک نوع اهمیت و احتمال اهمیت دارد، خصوصیت زودتر بودن موجب احتمال اهمیت است. انسان زودتر باید اظهار بندگی کند و «للتأخیر آفاتٌ» یقین های ما یقین حقیقی نیست. یقین به امتثال تکلیف لاحق با حفظ قدرت برای آن یقین حقیقی نیست، شاید با عدم امتثال سابق و رسیدن اجل فرصت نشد تکلیف لاحق را امتثال کرد؛ و یقین ما به اینکه با صرف قدرت در سابق از لاحق عاجزیم یقین واقعی نیست، شاید خدا قدرت داد و روزه روزهای بعد را هم توانستیم بگیریم.

ص: ۲۱۴

متعـارف نیز همین است که ترجیـح در بـاب تزاحم فقـط به اهمیت و احتمال اهمیت است از این رو در تزاحم دلیلین ذهن ها با ارتکازشان سراغ اهم و مهم می رود. و بعید نیست اهمیت مدار ترجیح و مرجع سایر مرجحات باشد.

در جلسه آینده إن شاء الله متزاحمین متعادلین را بحث خواهیم کرد.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مبحث تزاحم/تزاحمین متعادلین ۹۵/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /مبحث تزاحم/تزاحمین متعادلین

خلاصه مباحث گذشته:

بحث از مرجحات تمام شد و سخن به متزاحمین متعادلین رسید.

متزاحمین متعادلین

در جایی که هیچکدام از متزاحمین مرجح نداشته باشد روشن است که یکی از دو تکلیف باید انجام شود و مکلف در انجام یکی از آنها مخیر است.

همه محققین بر این باورند که مکلف در متزاحمین بلاتکلیف نیست و یکی را باید امتثل کند. و بیان ها در لزوم عمل به یکی با اختلاف مبانی فرق می کند.

مبانی تخییر

۱. کسانی که مثل مرحوم آخوند و آقا ضیاء تزاحم را داخل در باب تعارض میدانند در فرض تساوی متزاحمین می فرمایند: «چون یکی از متزاحمین ملاک دارد و تفویت ملاک مولا قبیح است لذا باید به مقدار ممکن ملاک را حفظ نموده و یکی از متزاحمین را امتثال نمود».

۲. کسانی که ترتب را پذیرفته و متزاحمین را متعارض نمیدانند طبق نظریه ترتب قائل به لزوم اتیان یکی از متزاحمین متساویین میباشند و نام آن را ترتب طرفینی گذارده اند چرا که وجوب یکی مشروط به ترک دیگری است و بالعکس.

ص: ۲۱۵

۳. منکرین ترتب از راه خطابات قانونیه قائل به لزوم اتیان یک عدل از متزاحمین هستند.

۴. کسانی که همانند آقا ضیاء منکر ترتب بوده و خطابات قانونیه را نمیپذیرند از راه طلب ناقص(۱) یکی را لازم الاتیان میدانند. طلب به معنای سد باب عدم است و طلب سد عدم در طلبین متزاحمین کامل نیست، هر کدام از خطاب ها میگویند راه عدم را سد کن مگر راه انجام مزاحم.

این توهم که متزاحمین متساویین همانند متعارضین متساویین تساقط کرده و نوبت به اصل عملی می رسد توهم باطلی است. و در فرق بین تزاحم و تعارض گذشت اصل در متعارضین متساویین نزد بیشتر اصولیون تساقط است ــ اصل تخییر که مستفاد آخوند از روایات بود مورد قبول خیلی از محققین نیست ــ در باب تعارض که مراد مولا مشکوک است برائت جاری میشود اما رجوع به اصل عملی همچون برائت در متزاحمین متساویین مجال ندارد و باید به یکی از آنها عمل نمود.

سیره عملی عقلاـ نیز ــ در جایی که بیان مولا روشن بوده و مراد او مشکوک نیست و مشکل از ناحیه عجز عبد است ــ لزوم عمل به یکی از متزاحمین می باشد، اگر از مولا دو خطاب یا یک خطابی که دو تطبیق دارد واصل شود و عبد قدرت بر امتثال هر دو نداشته باشد ابناء عرف میگویند عبد باید یکی را امتثال کند. اگر از مولا دستور رسید که «انقذ الغریق» و عبد مشاهده کرد که دو غریق وجود دارد و خطاب منحل است به «انقذ هذا» و «انقذ ذاک» و او قدرت بر امتثال هر دو ندارد، اگر عبد در

چنین شرائطی هر دو تکلیف را رها کند عقلا او را مستحق عقوبت میدانند.

۱- (۱) نهایه الأفکار، ج ۲، ص: ۳۶۷.

در ثبوت اصل تخییر در متزاحمین متعادلین کلامی نیست. و این مطالب در اجود التقریرات جلد یکم صفحات دویست و هفتاد و دو تا چهار بحث شده است. همانا بحث و اختلاف در آن است که آیا تخییر بین متزاحمین متعادلین تخییر شرعی است یا تخییر عقلی؟

عقلی یا شرعی بودن تخییر

عقلی یا شرعی بودن تخییر را در یک مقدمه و دو مقام بحث میکنیم.

مقدمه: معنای عقلی یا شرعی بودن تخییر

مقام یکم: اثبات عقلی یا شرعی بودن تخییر

مقام دوم: ثمره

مقدمه: معنای تخییر عقلی و تخییر شرعی

معنای تخییر عقلی

تخییر عقلی یعنی، حکم شارع همان حکم تعیینی او در هر کدام از متزاحمین ثابت است و عقل حکم به تخییر میکند نه شارع. ظاهر «انقذ هذا الغریق» و «انقذ ذاک الغریق» وجوب تعیینی است و این وجوب به حال خود باقی مانده است.

ظهور وجوب تعیینی هر کدام از متزاحمین نزد قائلین به ترتب مشروط به عدم اشتغال به عدل دیگر میباشد. اگر هر طلب تعیینی مطلق باشد و بگوید «انقاذ کن این را چه دیگری را نجات دهی یا نه» این طلب ضدان و طلب غیر مقدور بوده و محال است.

نتیجه وجوب تعیینی متزاحمین با مبنای خطابات قانونیه نیز تخییر است. خطاب عاجز طبق این مبنا عیبی ندارد، و از آنجایی که عبد از امتثال هر دو عاجز است عقل حکم میکند در امتثال یکی از دو قانون مخیری.

معنای تخییر شرعی

تخییر شرعی یعنی با اینکه ظاهر هر کدام از خطابین متزاحمین وجوب تعیینی است اما حکم شارع اینجا عوض شده و حکم جدید وجوب احدهما را جعل کرده است. اینگونه نیست که حکم شارع بر اساس ظهور خطاب در وجوب تعیینی حفظ شود و عقل خطاب ها را معالجه کند بلکه شارع خود خطابها را معالجه کرده و حکم جدید تخییر را جعل نموده است. و عقل کاشف از حکم شرع می باشد.

مقام یکم: اثبات عقلی یا شرعی بودن تخییر

اقوال

در محل بحث سه قول وجود دارد:

۱. تخییر شرعی مطلقا (سید محمد تقی صاحب هدایه المسترشدین)

۲. تخییر عقلی مطلقا ()

۳. تفصیل، عقلی بودن تخییر در صورت عقلی بودن قدرت در متزاحمین و شرعی بودن تخییر در صورت شرعی بودن قدرت در متزاحمین (نائینی)

ادله

دلیل قول یکم (تخییر شرعی)

محقق نائینی در اجود التقریرت نظریه تخییر شرعی را به مرحوم صاحب حاشیه (سید محمد تقی صاحب هدایه المسترشدین) و برخی دیگر نسبت میدهند.

بیان یکم:

ظاهر خطابین متزاحمین در نظر صاحب حاشیه تعارض است _ کما اینکه مرحوم آخوند قائلند که ظاهر دو خطاب متزاحمین وجود دو حکم فعلی است و اجتماع دو حکم فعلی محال است لذا متزاحمین متعارض هستند _ و آن زمان ها مسأله ترتب و خطابات قانونیه و طلب ناقص مطرح نبوده است. صاحب حاشیه میفرمایند: متزاحمین متعارضند و ملاک در متزاحمین متساویین فعلی است و چون عبد بر بیش از یک ملاک فعلی قدرت ندارد لذا لازم است مولای حکیم یک حکم واحد جعل کند. عقل کشف میکند کند که شارع باید یک انقاذ را جعل کند.

بیان دوم:

این بیان شبیه همان بیان محقق نائینی است که در تخییر شرعی مشروطین به قدرت شرعی بیان کرده است. استدلال محقق نائینی در مشروطین به قدرت شرعی دو مقدمه دارد.

۱. قدرت در مشروطین به قدرت شرعی دخیل در ملاک است

۲. و عبد بیش از یک قدرت ندارد

در نتیجه بیش از یک ملاک فعلی و یک حکم فعلی وجود ندارد و آن حکم تخییری است.

مناقشه: الضرورات تتقدر بقدرها (نائینی)

ص: ۲۱۸

مناقشه مرحوم نائینی به بیان تخییر شرعی به طور مطلق، هم ردّ مختار صاحب حاشیه است و هم ردّ تفصیل خود محقق نائینی در تخییر شرعی مشروطین به قدرت شرعی.

ردّ صاحب حشیه

نادرستی تخییر شرعی در مشروطین به قدرت عقلی به این جهت است که ظهور هر کدام از خطابین متزاحمین در واجب تعیینی است خطاب «انقذ هذا الغریق» میگوید تعیینا باید این غریق را نجات دهی و خطاب «انقذ ذاک الغریق» میگوید تعیینا باید آن غریق را نجات دهی و باید بر این ظهور تحفظ کرده و جز به مقدار رفع محذور دست برنداشت «الضرورات تتقدر بقدرها».

و از آنجا که تحفظ و عمل طبق هر دو اطلاق در حقیقت محذور جمع بین ضدین دارد اما اصل وجوب تعیینی انقاذ مشروط بر ترک دیگری قابل عمل است لذا باید ظهور خطابین در وجوب تعیینی را حفظ نمود. و معنای دو وجوب تعیینی مشروط به ترکی دیگری همان تخییر عقلی است.

آنچه قابل عمل نیست اطلاق دو خطاب است، اما عمل به اصل تعیین ممکن است لذا وجهی ندارد از عمل به اصل خطاب دست برداریم و بگوییم واجب جدید دیگری به نام وجوب احدهما از سوی شارع جعل شده است.

ردّ محقق نائینی

همان بیان پیشین ردّ محقق نائینی است. دو خطاب مشروط به قدرت شرعی از شارع واصل شده است. «قم فی الرکعه الاولی اذا قدرت» و «قم فی الرکعه الثانیه اذا قدرت» ظهور هر دو خطاب در وجوب تعیینی است و دو خطاب فی نفسه تنافی ندارند، آنچه با هم تنافی دارد اطلاق این دو خطاب است. قیام کن در رکعت اول چه رکعت دوم قیام کنی یا نه، قیام کن در رکعت دوم چه در اولی قیام کنی یا نه! طلب دو قیام در فرض اشتغال به دیگری طلب ضدان است.

بنابراین به همان بیان نائینی در مشروطین به قدرت شرعی وجهی ندارد از اصل خطاب رفع ید کنیم، بلکه برای رفع تنافی از اطلاق خطابین رفع ید کرده و بر اصل خطاب تحفظ کرده و میگوییم وجوب تعیینی هر کدام مشروط به ترک دیگری است و این همان تخییر عقلی است. در نتیجه فرقی ندارد متزاحمین مشروط به قدرت عقلی باشند یا مشروط به قدرت شرعی.

نکته:

نکته ای در ذهن شریف محقق نائینی بوده است که بین مشروطین به قدرت شرعی و مشروطین به قدرت عقلی فرق گذاشته است. و آن نکته این است که در مشروطین به قدرت عقلی دو ملاک فعلی وجود دارد، اما در مشروطین به قدرت شرعی یک ملاـک فعلی وجود دارد چون مکلف بیش از یک قدرت ندارد [لذا شرعا هم یک حکم بیشتر نیست] و تخییر باید شرعی باشد.

جواب از نکته:

وجود یک ملاک فعلی در مشروطین به قدرت شرعی صحیح است اما این مطلب با جعل وجوب تخییری از سوی شارع ملازمه ندارد.

با توجه به دو مقدمه روشن خواهد شد که نظریه تخییر شرعی نادرست است.

مقدمه یکم: در مباحث واجب تخییر گذشت که هنگام وجود یک ملاک فعلی دوگونه جعل صحیح و عقلایی است. یا جعل تخییر و یا جعل وجوب تعیینی مشروط، وجوب تعیینی این مشروط به ترک آن، وجوب تعیینی آن مشروط به ترک این.

مقدمه دوم: وجود دو خطابی که ظهور در وجوب تعیینی دارند.

با توجه به مقدمه یکم، دو گونه جعل صحیح است و با توجه به مقدمه دوم و وجود خطاب و حل شدن مشکله با تقیید اطلاق، دست بر داشتن از اصل خطابین برای رفع محذور و حل مشکله وجهی ندارد. بنابراین ما بر اصل خطابین تحفظ میکنیم و از اطلاق آنها دست برمیداریم.

ص: ۲۲۰

به طور طـبیيعی هم این راه حـل درست است چون زمـانی که دو قـانون مـتزاحم شدنـد، از اطلاـق آنهـا رفع یـد میشود نه انکه ماهیت قانون تغییر کرده و قانون جدیدی تبدیل شود. تبدیل خطابات به خطاب جدید خلاف ظاهر خطابات است.

بنابراین نه تخییر شـرعی به طور مطلق از سوی صاحب حاشـیه صحیح است و نه تفصیل محقق نائینی و نظریه تخییر عقلی مطلقا صحیح است.

تمامی این مباحث مبتنی است بر امکان ترتب، اما با نکار ترتب بحث تتمه دارد. تتمه را ملاحظه بفرمایید.

جلسه آینده إ ن شاء الله بعد از تتمه وارد مقام دوم بحث از ثمره بین نظریه تخییر عقلی و نظریه تخییر شرعی خواهیم شد.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /متزاحمین متعادلین ۹۵/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

قدرت مناط عقوبت (نظر تحقیق)۵

جواب از ثمره: ملاک مناط عقوبت (صدر)۶

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /متزاحمین متعادلین

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در متزاحمین متعادلین بود. و گذشت که اجماعی است که ترک هر دو جایز نبوده و عمل به یکی الزامی است و مکلف در انتخاب یکی مخیر است و بحث در این بود که وجوب تخییری عمل به یکی حکم عقل است یا حکم شرع؟

معنای تخییر عقلی آن است که حکم به لزوم انجام یکی از متزاحمین حکم عقل است و شارع حکم تعیینی در هر کدام از متزاحمین را در فرض تساوی آن دو تغییر نداده است. دو حکم متزاحم به حال خود باقی است و عقل می

ص: ۲۲۱

معنای تخییر شرعی آن است که شارع در فرض تساوی متزاحمین حکم جدیدی به نام وجوب تخییری جعل کرده است و عقل کاشف از آن حکم جدید است.

اقوال

سه نظریه در محل بحث وجود دارد

۱. تخییر شرعی مطلقا (صاحب حاشیه)

۲. تخییر عقلی مطلقا (محقق خویی و صدر و برخی از محققین)

۳. تفصیل، اگر قدرت در متزاحمین متساویین عقلی باشد تخییر عقلی است و اگر شرعی باشد شرعی (محقق نائینی)

مبانی

مبنای تفصیل

مرحوم نائینی مدعی است در جایی که قدرت شرعی، بیش از یک ملاک وجود ندارد و عقل کاشف است از اینکه شارع حکم به تخییر کرده است. اما در جایی که قدرت عقلی بوده و دخالت در ملاک ندارد دو حکم شرعی متزاحم داریم که ظهور در وجوب تعیینی دارند ـ و شارع در حکم های تعیینی خود تغییری نداده است ـ اما هر کدام مشروط است به ترک دیگری. انقاذ این مشروط است به ترک انقاذ آن و انقاذ آن مشروط است به ترک انقاذ این. ایشان نام این را ترتب از جانبین گذاشته است زیرا انجام هر دو برای مکلف غیر مقدور است.

مبانی تخییر عقلی

ترتب

بیان محقق نائینی و مناقشه به مبنای ایشان گذشت. علی ای حال تخییر عقلی مبتنی است بر پذیرش نظریه ترتب _ در نتیجه اگر مکلف هر دو متزاحم را ترک کند دو واجب را ترک کرده است، به خلاف تخییر شرعی که اگر مکلف هر دو را ترک کند فقط یک واجب را ترک کرده است _ و با پذیرش ترتب یا مطلقا تخییر تخییر عقلی است و یا در صورتی که قدرت عقلی باشد که تفصیل محقق نائینی است.

ص: ۲۲۲

با انکار ترتب، تخییر عقلی را می توان با سه نظریه دیگر تصحیح کرد.

خطابات قانونیه

کسانی که قائل به خطابات قانونیه هستند، تکلیف عاجز به نحو قانون را بلااشکال می دانند با این مسلک نیازی به نظری ترتب نیست به این بیان که دو قانون فعلی وجود دارد و مکلف نمی توانـد هر دو را امتثال کنـد، ترجیـح بلامرجـح نیز قبیـح است در نتیجه عقل می گوید: هر دو را زیر پا مگذار یکی را امتثال کن.

جعل ناقص

نظریه طلب ضد از سوی آقا ضیاء در مسأله ضدّ گذشت. با نظریه جعل ناقص از سوی آقا ضیاء هم نیاز به نظریه ترتب نیست.

طلب یعنی سـد ابواب عـدم؛ «اقیموا الصـلاه» یعنی ابواب عـدم نماز را سد کن، تفریح یک باب عدم نماز است آن را سد کن، خوابیدن یک باب عدم نماز است آن را سد کن و همینطور.

در محـل کلام هم نسـبت به انقاذ این غریق طلب وجود دارد و هم نسـبت به انقاذ آن غریق اما طلب ها ناقص می باشـند، «انقذ هذا الغریق» یعنی ابواب عدم را سد کن مگر از ناحیه مزاحم، اگر مزاحم را انجام داده و این غریق را نجات ندهی عیب ندارد.

مناقشه: بافتنی بودن این نظریه (نظر تحقیق)

نظریه طلب نـاقص بافتنی بوده و از مخترعات فکر و خیال است. اگر در شـریعت چیزی وجود داشـته باشـد آن واجب مشـروط است، نه واجب مجعول به جعل ناقص.

تعارض متزاحمین

کسانی که نه ترتب را قبول دارند و نه خطابات قانونیه را و نه طلب ناقص را مبنای دیگری برای تخییر عقلی فرموده اند.

امثال آخوند و به تبع ایشان محقق عراقی فرموده اند: خطابین متزاحمین تعارض کرده و سـقوط می کنند. لکن عقلا می گویند به خاطر ملاک یکی را باید انجام داد. کما اینکه عقل میگوید امتثال تکلیف لازم است میگوید تحصیل ملاک هم لازم است.

و در لزوم تحصیل ملاک در متزاحمین فرقی نیست که در واقع یک ملاک [فعلی] وجود داشته باشد یا دو ملاک [فعلی]. یا یک ملاک [فعلی] وجود دارد و عقل می گوید: یک ملاک که وجود دارد آن را تحصیل کن، با تحصیل آن ملاک در ضمن این دیگری ملاک ندارد؛ یا دو ملاک [فعلی] وجود دارد اما با تحصیل یکی دیگری از ملاک داشتن می افتد.

مرحوم آخوند در واجب تعبدی و توصلی ادعا دارند که آنچه واجب است تحصیل ملاک است، اساس و روح حکم ملاک میباشد و الا تکلیف و لفظ یک معبر و لفظ و انشاء بوده و ارزش و اهمیتی ندارد.

نظر تحقیق در مقام اول: تخییر عقلی

مضاف بر اینکه ظاهر خطاب متزاحمین وجوب تعیینی است. کشف تخییر شرعی به نحو جعل جدید با حکم عقل دور از ذهن است و وجهی ندارد. اینکه مولا خطب «انقذ» را هنگام تزاحم دست کاری کرده باشد و عقل کشف کند از حکم جدید «انقذ احدهما» از ذهن عرفی دور است.

حتی طبق مسلک قدما _ که نظریه «ترتب» و «خطابات قانونیه» به ذهن شریفشان نرسیده است و فرموده اند «متزاحمین متعارض اند» _ کشف وجوب تخییری مشکل است. طبق مبنای تعارض متزاحمین نیز نمی توان گفت شارع تخییر جعل کرده است! عقل کجا از جعل وجوب تخییری شارع کشف میکند؟ عقل نمی تواند به جزم از حکم شارع کشف کند. شاید شارع امر را در متزاحمین متساویین ایکال کرده به حکم عقل و عقل میگوید:«در واقع یک ملاک وجود دارد و تو هم یک قدرت داری و آن ملاک را از دست نده».

بنابراین دلیلی بر تخییر شرعی نـداریم، اگر نگوییم با برخی مبانی دلیل بر تخییر عقلی داریم و اگر کسـی بگوید «نظریه ایجاب شرعی تخییر نظریه موهومی است» سخن بی راهه ای نگفته است.

مقام دوم: بیان ثمره

محقق نائینی برای اینکه تخییر عقلی باشد یا شرعی سه ثمره ذکر کرده است.(۱)

ثمره نخست: وحدت و تعدد عقاب

محقق نائینی (وجود ثمره)

با مسلک تخییر شرعی اگر کسی هر دو متزاحم را ترک کند مستحق یک عقوبت است. تکلیف در اعدال واجب تخییر یک تکلیف است و با ترک همه اعدال یک واجب ترک شده است.

به خلاف مسلک تخییر عقلی با بیان مرحوم محقق نائینی که متزاحمین دو واجب تعیینی مشروط هستند. این واجب است اگر آن را ترک کنی و آن واجب است اگر ایـن را ترک کنی، شرط هر دو تکلیـف محقـق اسـت و هر دو تکلیـف فعلی است و مکلف با ترک هر دو مستحق دو عقوبت است.

قدرت مناط عقوبت (نظر تحقیق)

ما این ثمره را در بحث ضـد دنبال کردیم. وجود دو تکلیف فعلی متزاحم طبق مسلک ترتب هنگام ترک هر دو عیبی ندارد، و مورد پذیرش است. اما مخالفت هر دو موجب استحقاق دو عقوبت باشد مورد پذیرش و باور ما نیست.

مسأله استحقاق عقوبت و وحـدت و تعـدد آن منطقه حکم عقـل است و مـا در وجـدان خویش در ترک هر دو مـتزاحمین دو عقـاب احساس نمی کنیم. در مثال عرفی اگر مولا بگویـد «گوشت بخر اگر نخری زنـدانی ات میکنم». و بگویـد «نان بخر اگر نخری شلاقت میزنم» و عبد هم به انجام بیش از یک تکلیف وقت ندارد یا پول ندارد، و هر دو تکلیف را ترک میکند در اینجا مولا هم زنـدانی کنـد و هم شـلاق بزند عقلا کار مولا را تصـحیح نمی کنند. عقلا میگویند عبد بر بیش از یک تکلیف قدرت نداشت. اینکه گفته شود عبد هم بر خصوص این قدرت داشت و هم بر خصوص آن قدرت داشت این گفتار دقت عقلی است و در منطقه عقلا مورد پـذیرش نیست. عقلا و مردم کل تکالیف را محاسبه کرده و می گویند «نمیتوانی بیش از یک چوب به عبد بزنی، میتوانی یک چوب را محکم تر بزنی اما نمیتوانی دو چوب بزنی».

۱- (۱) أجود التقریرات، ج ۱، ص: ۲۷۹.

وحـدت و تعدد عقاب در ترتب بحث طویلی دارد. در آنجا به نظریه ترتب اشـکال شده است که لازمه این نظریه تعدد عقوبت هنگام مخالفت هر دو تکلیف می باشـد. و آخونـد در متن کفایه می فرمایـد: «سـید اسـتاد قائل به ترتب بود و ما به لازمه تعدد عقاب اشکال می کردیم و استاد متصدی جواب از اشکال شد»(۱) مرحوم آخوند جواب مرحوم شیرازی را نقل نکرده است اما به خاطر همین اشکال ترتب را کنار گذاشته است. و محقق نائینی فرموده اند اشکال اساس ندارد و ترتب را اختیار کرده اند.

در نظر تحقیق اشـکال مرحوم آخونـد اشـکال خوبی است و تعـدد عقوبت خلاـف ارتکـاز است. امـا اینکه آخونـد بـا توجه به اشـکال تعدد عقوبت فرموده «نظریه ترتب نادرست است» سـخن نادرستی است چون وادی ترتب وادی جعول و احکام است و وادی اسـتحقاق عقوبت وادی حکم عقـل است، و این دو وادی بـا هم فرق دارنـد. هنگام ترک متزاحمین از سوی مکلف به به حکم و خطـاب نگـاه کنیم دو حکم وجـود دارد امـا به اسـتحقاق عقوبت نگـاه کنیم بیش از یـک عقوبت وجود نـدارد. دلیلی نداریم بگوید: «مجرد مخالفت حکم عقوبت می آورد». تعجب است از آخوند با اینکه ایشان اساس را ملاک قرار داده است و طبق مبنـای ایشان مخالفت حکم انشائی عقوبت آور نیست، چگونه اشـکال کرده انـد که مخالفت دو حکم بایـد تعـدد عقوبت باشد.

عقـوبت در نظر تحقیق منوط به قـدرت است، اگر قـدرت واحـده بود عقوبت هم واحـد است، اینکه در روایت آمـده است که عقوبت به مقـدار عقـل است، اضـافه می کنیم که به مقـدار عقـل و قـدرت است چون عرف و عقلاـ در جایی که بیش از یک قدرت وجود نداشته باشد، بیش از یک عقوبت هم نمی بینند.

ص: ۲۲۶

۱- (۲) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۱۳۶.

جواب از ثمره: ملاک مناط عقوبت (صدر)

محقق صدر بحث از این ثمره را تعقیب کرده و از این ثمره جواب داده است.

عقوبت در نظر محقق صدر منوط به تفویت ملاک است نه مخالفت تکلیف. لذا ممکن است بچه مولا در حالی که بچه مولا غرق می شود مولا خواب باشد و تکلیفی نباشد، اما اگر عبد نجاتش ندهد عقوبت دارد. ترک متزاحمین موجب تفویت بیش از یک ملاک نیست چون ملاک دیگر خودش فوت می شود لذا محقق صدر فرموده اند با ترک هر دو بیش از یک عقوبت وجود ندارد.

ما سخن ایشان را قبول نداریم و ملاحظه بفرمایید ببینید آیا معیار تفویت ملاک است یا قدرت؟

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /متزاحمین متعادلین ۹۵/۰۹/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

انکار ثمره: ملاک مناط عقوبت (صدر)۱

مناقشه یکم: امر مولا مناط عقوبت (نظر تحقیق)۲

مناقشه دوم: تفویت دو ملاک (نظر تحقیق)۳

ناتمام بودن ثمره با بیان محقق نائینی (نظر تحقیق)۳

منشأ تفصیل محقق نائینی۳

بحث از وجود ثمره طبق سایر مبانی۴

ثمره دوم : مصداق بودن برای دوارن بین تعیین و تخییر بنابر تخییر شرعی۵

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /متزاحمین متعادلین

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تساوی متزاحمین در مقام دوم ثمره بین نظریه تخییر شرعی و نظریه تخییر عقلی بود. گذشت که محقق نائینی سه ثمره برای اختلاف این دو نظریه ذکر کرده است. ثمره نخست وحدت و تعدد استحقاق عبوبت بود. محقق نائینی فرمود: «لازمه تخییر عقلی آن است که مکلف هنگام ترک هر دو تکلیف متزاحمین مستحق دو عقاب است» چون هر کدام از متزاحمین مشروط است به ترک دیگری و با ترک هر دو شرط تکلیف محقق شده و فعلی می گردد و مخالفت حکم فعلی استحقاق عقوبت دارد در نتیجه مخالفت دو حکم فعلی استحقاق دو عقوبت دارد. به خلاف تخییر شرعی که طبق آن بیش از یک

تکلیف و مخالفت همان تکلیف وجود ندارد در نتیجه بیش از یک عقوبت وجود ندارد.

ص: ۲۲۷

انکار ثمره: ملاک مناط عقوبت (صدر)

در مقابل محقق صدر فرموده اند: «استحقاق عقاب با نظریه تخییر عقلی متعدد نیست». ایشان دو ادعا دارند.

۱. مناط استحقاق عقوبت مخالفت تکلیف و قدرت بر امتثال نمیباشد، بلکه مناط آن تفویت ملاک لزومی است. مخالفت تکلیف در استحقاق عقوبت مهم نیست، آنچه در استحقاق عقوبت مهم می باشد عبارت است از تفویت ملاک لزومی. تکلیف و حکم سیاقت، انشاء، طریق و معبر بوده و روح، اساس، غرض، لب و مغز آن ملاک است.

شاهد این مطلب مواردی است که تکلیفی در کار نیست اما ملاک موجود است و با تفویت ملاک استحقاق عقوبت قطعی است. مثلا مولا وقتی که فرزندش در حال غرق شدن است خوابیده است یا غافل میباشد، اینجا انقاذ فرزند ملاک دارد و اگر عبد او را نجات ندهد مستحق عقوبت است هر چند تکلیفی در کار نیست.

۲. و در تساوی متزاحمین چه قائل به تخییر عقلی باشیم و چه قائل به تخییر شرعی بیش از یک ملاک تفویت نشده است. چون فرض آن است که عبد بیش از یک قدرت ندارد و در صورت مخالفت هر دو تکلیف بیش از یک ملاک را تفویت نکرده است و فوت ملاک دیگر به او مستند نیست.

مناقشه یکم: امر مولا مناط عقوبت (نظر تحقیق)

سراغ ملاکات احکام رفتن مسلک عقلیون از اصولیون است و باور ما نشده است. تفویت ملاک در نظر تحقیق مناط استحقاق عقوبت نیست، اگر مسلک ما مسلک اشعری بوده و ملاک را انکار کنیم باز استحقاق عقوبت نزد عقلا ثابت است، اگر مولای زورگو بدون ملاک امر کرد یا امر به قبیح کرد مخالفت امر او استحقاق عقوبت دارد. آنچه در ادعیه و غیر ادعیه و اذکار از ائمه علیهم السلام به دست ما رسیده اشاره دارد به امر الهی و مخالفت امر او. «إِلهِی أَمَرْتَنِی فَعَصَیْتُک، وَ نَهَیْتَنِی فَارْتَکَبْتُ نَهْیَک »(۱) و ظاهر خطابات شرعیه آن است که مهم امر و نهی شارع و مخالفت و موافقت آنها است.

ص: ۲۲۸

۱- (۱) اقبال الاعمال ۲/۸۳.

خصوصا اگر رجوع ملاک امر و نهی به عبد برگردد بعید است که عبد با تفویت ملاکی که به نفع خودش است مستحق عقاب شود.

در موالی عرفی اگر در حال غفلت مولا محبوبی از او فوت می شود یا مبغوض او در حال تحقق است عقل می گوید «محبوب را تحصیل کن و جلو مبغوض را بگیر». در شرع نیز اگر ملاکی قطعی بود عقل می گوید «باید ملاک تحصیل شود». اما این حکم ملازمه ندارد با اینکه مناط استحقاق عقوبت ملاکات احکام است. بلکه مناط استحقاق عقوبت مخالفت با تکلیف مولا ــ و آنچه که به امر و نهی ملحق می شود ــ می باشد. و نکته استحقاق عقوبت در فرض قطعی بودن ملاک آنجا است که اگر مانعی برای مولاـ از گذاشتن تکلیف بر عهده عبد نبود تکلیف را انشاء میکرد. در جایی که مولاـ غافل است از غرق شدن فرزندش و عقلا عبد را در صورت ترک نجات فرزند مستحق عقوبت می بینند به این جهت است که عبد در کمون و نهان نفس خود و ارتکاز خود تکلیف را می بیند، در ارتکازعبد اینگونه است که مولا امر دارد اما چون غافل است نمیتواند لفظ را صادر کند. شاهد ادعای ما آن است که اگر مولا التفات دارد به غرق شدن فرزندش و امری نمی کند، نجات جان فرزندش واجب نیست.

مناط استحقاق عقوبت مخالفت امر مولا است امری که برای عبد داعویت دارد و آن امر واصل فعلی است نه امر انشائی. وقتی مولا به قول آخوند فرمان را صادر کرد «لله علی الناس حج البیت» و عبد هنوز مستطیع نشده است این امر داعویت ندارد.

ص: ۲۲۹

مناقشه دوم: تفویت دو ملاک (نظر تحقیق)

محقق صدر در ادامه فرمود: «عبد با ترک متزاحمین یک ملاک را تفویت کرده است» لکن این سخن ایشان نیز قابل انکار است. درست است که عبد بر تحصیل بیش از یک ملاک قدرت ندارد اما تفویت دو ملاک به قدرت مربوط نمی شود، عبد با ترک هر دو متزاحمین، دو ملاک را تفویت کرده است چون تفویت مستند به اوست. اگر او یک ملاک را تحصیل می کرد در تفویت دیگری عذر داشت، و حال که هر دو را تحصیل نکرده است، هر دو را تفویت نموده است.

ناتمام بودن ثمره با بیان محقق نائینی (نظر تحقیق)

همانطور که گذشت مسأله استحقاق عقوبت مربوط به عقل و عقلا است و عقلا در باب تزاحم بیش از یک عقوبت نمی بینند. میزان و مناط استحقاق عقوبت مخالفت امر است. و همانطور که تکلیف باید معلوم باشد تا مخالف رخ دهند باید مقدور باشد و در مواردی که مکلف بیش از یک قدرت ندارد، مخالفت بیش از یک تکلیف تکلیف مقدور نیست.

اولا ـ در متزاحمین متساویین بیش از یک تکلیف وجود ندارد و ثانیا اگر ـ طبق منبای محقق نائینی ـ گفتیم بنابر ترتب دو تکلیف وجود دارد می گوییم: موضوع استحقاق عقوبت بیش از یک مخالفت نیست. با یک تکلیف مقدور مخالفت شده است و استحقاق عقوبت هم تنها در برابر آن یک مخالفت میباشد.

بنابراین بیان ثمره از سوی محقق نائینی ـ مبنی بر اینکه با نظریه تخییر شرعی یک استحقاق عقوبت وجود دارد و با نظریه تخییر عقلی دو استحقاق عقوبت ـ ناتمام است.

بلی ثمره به یک بیان دیگر تمام است. به این بیان که تخییر اگر تخییر شرعی باشد جای کلام نیست که عقوبت واحده است و تخییر اگر تخییر عقلی باشد وحدت و تعدد عقوبت روشن نیست و جای کلام دارد ممکن است کسی بگوید با تخییر عقلی یک عقوبت متصور است و ممکن است کسی بگوید دو عقوبت متصور است.

ص: ۲۳۰

منشأ تفصیل محقق نائینی

یـک منشأ برای تفصـیل محقق نائینی در تخییر بین متزاحمین متساویین ــ شـرعی بودن تخییر در مشـروطین به قـدرت شـرعی و عقلی بودن تخییر در مشروطین به قدرت عقلی ــ همان بیان عقلی بود که گذشت. و شاید منشأ دیگر برای تفصیل ایشان همین ثمره و ارتکاز ایشان در مسأله تعـدد و وحـدت عقاب است. شایـد ایشان ملاحظه کرده انـد که در قـدرت شـرعیه بیش از یک ملاـک وجـود نـدارد لـذا قطعـا عقـوبت هم یـک عقوبت است در نـتیجه تخییر شـرعی است به خلاـف قـدرت عقلی که ملاحظه کرده انـد که آنجا خطابین ظهور دارند در وجوب تعیینی و دو ملاک فعلی وجود دارد لذا بر ظاهر تحفظ کرده و قائل به دو عقاب شده اند.

و ما چون ثمره را نپـذیرفتیم، منشأ را هم قبول نـداریم، تخییر در هر دو متزاحمین [مطلقا] عقلی است و عقوبت هم یک عقوبت است.

بحث از وجود ثمره طبق سایر مبانی

انتفای ثمره نخست طبق سایر مبانی واضح است.

طبق مسـلک قدما ــ که متزاحمین را متعارض دیده و ملاحظه می کردند که مکلف بر یک ملاک قدرت دارد و عقل میگوید یکی از متزاحمین را باید امتثال کرد ــ بیش از یک عقوبت وجود ندارد، منشأ دو عقوبت، وجود دو تکلیف است اما با مسلک قـدما عقل میگویـد بر بیش از یک ملاک قـدرت نـداری و بیش از یک عقوبت وجود نـدارد، نتیجه این مسـلک همانند تخییر شرعی است و بیش از یک عقوبت وجود ندارد.

طبق مسـلک آقا ضـیاء ــ طلب ناقص ــ اصل عقاب مفروغ عنه است بحث در آن است که عقاب واحـد است یا متعدد اگر هر دو مخالفت شود عقلا میگویند حداقل یکی از دو طلب ناقص را میتوانستی امتثال کنی، نبسـتن راه عدم از سوی مزاحم اشـکال نـداشت اما تو از ناحیه غیر مزاحم راه عـدم را باز کردی. طبق این مبنا طلبها شـرط ندارنـد تا با تحقق شـرطها دو تکلیف وجود داشـته باشـد و بین امتثـال یکی و ترک هر دو فرق باشـد. ملاک اسـتحقاق عقوبت مخالفت تکلیف است و اینجا چون تکلیفها ناقص هستند وجهی برای تعدد عقاب نیست زیرا عبد دو تکلیف کامل را مخالفت نکرده است.

طبق مسلک خطابات قانونیه، دو قانون فعلی وجود دارد و در صورت مخالفت هر دو بیش یک عقاب نیست چون مخالف یکی از روی قدرت نیست. عقل چنین حکمی ندارد که «مخالفت هر قانونی عقاب دارد» و از اینرو است که مخالفت عاجز با قانون عقاب ندارد زیرا او معذور است. در مخالفت هر دو نیز چون قدرت واحده است مخالفت با یک از قانون ها عذری است و فقط بر مخالفت یکی عقاب می شود.

بنابراین طبق تمامی مسالک عقوبت متعدد نیست.

ثمره دوم : مصداق بودن برای دوارن بین تعیین و تخییر بنابر تخییر شرعی

مرحوم محقق نائینی میفرمایند ثمره دوم در جایی است که یکی از متزاحمین محتمل الاهمیه باشد اگر قائل به تخییر شرعی شدیم اینجا یکی از صغریات بحث دوران امر بین تعیین و تخییر میشود و هر کس در آن مسأله اصولی هر مبنای دارد اینجا طبق آن مشی میکند و اگر قائل به تخییر عقلی شدیم اینجا از صغریات آن بحث اصولی نبوده و محتمل الاهمیه طبق همه مبانی مرجح است، هر چند این شخص در آن مسأله اصولی قائل به تخییر باشد.

مسأله ای در بحث اشتغال وجود دارد که مقتضای اصل عملی در دوران امر بین تعیین و تخییر چیست؟ مثلاً نمی دانیم در ظهر جمعه مخیر هستیم بین ظهر و جمعه یا اینکه وظیفه جمعه است معینا؟ در آن مسأله برخی برائت از تعیین جاری میکنند و نتیجه تخییر می شود و برخی اشتغال جاری کرده و نتیجه تعیین می شود.

در مسأله مورد بحث اگر تخییر تخییر شرعی باشد شما شک داری که آیا محتمل الاهمیه معینا واجب است یا مخیر هستی بین محتمل الاهمیه و مزاحم دیگر! در آن مسأله اصولی اگر مثل مرحوم خویی برائتی شدیم میگوییم: وظیفه در مسأله محل بحث تخییر است و اگر در آن مسأله همانند مرحوم نائینی اشتغالی شدیم در مسأله محل بحث میگوییم باید محتمل الاهمیه اتیان شود.

اما اگر در مسأله مورد بحث تخییر تخییر عقلی باشد در آن مسأله اصولی مختار هر چه باشد باید محتمل الاهمیه را اتیان کرد.

مثلاـ مقدار اندکی کافور وجود دارد که یا باید پیشانی را حنوط کنیم یا یکی از دست و پا را، و احتمال میدهیم که حنوط پیشانی اهم باشد، در اینجا اگر تخییر تخییر شرعی باشد مسأله دوران امر بین حنوط پیشانی و یکی از دست و پا داخل در بحث اصولی دوران امر بین تعیین و تخییر است. و اگر تخییر تخییر عقلی باشد داخل در آن بحث اصولی نیست و عقل حکم میکند که باید محتمل الاهمیه را مقدم داشت.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /متزاحمین متعادلین ۹۵/۰۹/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف /متزاحمین متعادلین

خلاصه مباحث گذشته:

سخن در ثمره دوم اختلاف نظریه بین تخییر عقلی و تخییر شرعی در متزاحمین متساویین بود. مرحوم محقق نائینی فرمودند: «اگر تخییر در متزاحمین متساویین شرعی باشد و در مرجعیت یک مرجحی شک کنیم مثلا در ترجیح به احتمال اهمیت شک داشته باشیم مسأله از صغریات دروان امر بین تعیین و تخییر است و در آن مسأله اختلاف وجود دارد برخی از محققین برائتی هستند و برخی اشتغالی و اگر تخییر در متزاحمین متساویین عقلی باشد احتمال مرجحیت نیز سبب ترجیح و تقدیم میباشد و محتمل الاهمیه مقدم است بر عدل دیگر»

بررسی ثمره دوم

سخن محقق نائینی مبنی بر اینکه در متزاحمین متساویین اگر تخییر تخییر شرعی باشد، فرض شک داخل در دوران امر بین تعیین و تخییر است سخن درستی است. و روشن است که فرض شک رجوع میکند به دوران امر بین تعیین و تخییر زیرا تخییر حکم شرعی واقعی است و شارع آن را برای متساویین واقعی جعل کرده است و فرض شک در اینکه متساویین هستند یا یکی اهم است رجوع می .

ص: ۲۳۳

اما سخن ایشان مبنی بر اینکه «در دروان امر بین تعیین و تخییر اختلاف است و برخی از محققین برائتی هستند و برخی اشتغالی» ــ کما اینکه در تعلیقه(۱) اجود التقریرات اشاره شده است ــ به طور کلی درست نیست، دوران امر بین تعیین و تخییر سه صورت دارد که در یک صورت آن محققین اختلاف دارند و دو صورت دیگر جای بحث ندارد.

صور دوران امر بین تعیین و تخییر

۱. دروان امر بین تعیین و تخییر در جعل حجیت (مسأله اصولی)

۲. دروان امر بین تعیین و تخییر در حکم فرعی شرعی غیر از حجیت

۳. دروان امر بین تعیین و تخییر در باب تزاحم

صورت نخست:

همه ی محققین در دوران امر بین تعیین و تخییر در مسأله حجیت اشتغالی هستند. مانند اینکه حجیت قعطا برای فتوای مجتهد جعل شده است اما در خارج دو مجتهد وجود دارد یکی اعلم است و یکی عالم و ما در شرطیت اعلمیت شک داریم، اگر اعلمیت شرط باشد فتوای اعمل معیناً حجت است و اگر شرط نباشد حجیت تخییریه جعل شده است. در این صورت همه علما فرموده اند باید حجت قطعی را اخذ نمود و فتوای مجتهد اعلم قطعا حجت است یا به جهت اینکه معینا آن حجت است یا به جهت اینکه مکلف مخیر است در رجوع به او و مجتهد غیر اعلم. اما جعل حجیت فتوای غیر اعلم مشکوک است و شک در حجیت _ به تعبیر مرحوم آخوند _ مساوی است با عدم حجیت. برخی در شک در حجیت استصحاب عدم حجیت جاری می با اشتغال ذمه به احکام باید فراغ قطعی یا حجت قطعی تحصیل کرد و عقل حکم میکند با قول مجتهد غیر اعلم شک در امان داری و آن قطعا حجت نیست.

۱- (۱) أجود التقریرات، ج ۱، ص: ۲۷۹ پاورقی شماره یک.

صورت دوم:

در دوران امر بین تعیین و تخییر در مسأله فرعی شرعی بین فقها اختلاف وجود دارد. برخی برائتی هستند و برخی اشتغالی. مانند اینکه در ظهر جمعه در اول وقت شک داریم معینا جمعه واجب است یا مکلف بین جمعه و ظهر مخیر است.

محقق نائینی و شاید مشهور اشتغال را اختیار میکنند. اشتغال ذمه به تکلیف یقینی است و مفرغ بودن ظهر مشکوک است، مفرغ بودن جمعه قطعی است، نماز جمعه مفرغ ذمه است یا چون معینا آن واجب است یا چون مخیرا واجب است، و مقتضای قاعده اشتغال مقتضی فراغ یقینی است.

محقق خویی برائتی است، طبق بیان ایشان ما در اول وقت در جعل وجوب تعیینی نماز جمعه شک داریم و به حکم «رفع ما لا یعلمون» برائت بلامعارض جاری شده و وجوب تعیینی جمعه را برمیدارد. معارض برائت از تعیین، برائت از تخییر است اما آن جاری نیست چون برائت از تخییر، توسعه را برداشته و تضییق آور است لذا ضد منّت بوده و جاری نمی شود.

صورت سوم:

مقتضای قاعده در دوران امر بین تعیین و تخییر در تزاحم اشتغال است و برائت وجهی ندارد. مانند اینکه مقدار اندکی کافور وجود دارد که یا باید پیشانی را حنوط کنیم یا سایر اعضا سجده را و احتمال میدهیم که حنوط پیشانی به جهت صدق بیشتر مسجدیت در آن اهم باشد بنابراین امر دائر است بین وجوب حنوط پیشانی معینا و وجوب تخییری بین حنوط پیشانی و سایر اعضا.

شک در تقیید اطلاق خطاب محتمل الاهمیه داریم اگر حنوط پیشانی اهم باشد قید نخورده است و اگر مساوی باشد قید خورده است، شک داریم خطاب «حنّط الجبهه» مقید شده است به قید «إن ترکتَ حنوط الید و الرجل». اما اطلاق خطابی که دیگر یقینا تقیید خورده است خطاب «حنط الرجل و الید» یقینا مقید شده است به «إن ترکتَ حنوط الجبهه». در باب تزاحم تقیید اهم مشکوک است اما مهم یقینا مقید است به ترک اهم.

ص: ۲۳۵

دوران امر در باب تزاحم به خاطر عدم قدرت است نه به جهت اینکه نمیدانیم مولا چه فرموده است و مقتضای قاعده تعیین است. و تعجب است از مرحوم محقق نائینی با اینکه خود ایشان امر اهم را مطلق میدانند و امر مهم را مقید میدانند چگونه از این مطلب غفلت کرده اند. ایشان همانطور که در اصل بحث تخییر شرعی در مشروطین به قدرت شرعی از خطابات و معالجه خطابات غفلت کرده بودند در بحث ثمره نیز از این مطلب غفلت نموده اند.

بنابراین سخن ایشان مبنی بر اینکه «تخییر اگر تخییر شرعی باشد فرض شک داخل در دوران امر بین تعیین و تخییر است و تخییر اگر تخییر عقلی باشد فرض داخل در آن مسأله نیست» سخن درستی است. لکن سخن ایشان در بیان ثمره مبنی بر اینکه «بنا بر نظریه تخییر شرعی دو مبنا در دوران امر بین تعیین و تخییر منطبق بر محل بحث است» نادرست میباشد چون در دوران امر بین تعیین و تخییر در متزاحمین دو مبنا وجود ندارد. در جایی که احتمال میدهیم یکی از متزاحمین از باب اهمیت یا غیر اهمیت مترجح بر دیگری باشد اساس کار مقتضای خطاب است و براین اساس فرقی نمی کند در تساوی متزاحمین قائل به تخییر شرعی باشیم یا تخییر عقلی.

ثمره سوم: مرجحیت اسبقیت بنابر تخییر عقلی

محقق نائینی ثمره دیگری را بر نظریه تخییر عقلی و شرعی بار کرده اند.

ایشان فرموده اند: اگر در متزاحمین متساویین قائل به تخییر شرعی باشیم ترجیح به اسبقیت معنا ندارد. شارع مقدس تساوی دو ملاک و قبح ترجیح بلا مرجح را ملاحظه کرده و شما را در متزاحمین متساویین ـ مانند دو واجب طولی مثل قیام در رکعت نخست نماز و قیام در رکعت دوم ـ مخیر کرده است و لذا معنا ندارد اسبقیت مرجح باشد.

و اگر قائل به تخییر عقلی باشیم عقل در متزاحمین سابق و لاحق حکم به ترجیح اسبق می کند. ترک قیام رکعت نخست پیش از امتثال قیام رکعت دوم، مخالفت بدون عذر است و عقل حکم میکند این مخالفت را انجام نده. بلی اگر متأخر اهم باشد عقل میگوید: در مخالفت تکلیف نخست معذور هستی و قدرتت را برای تکلیف لاحق حفظ کردی.

به تعبیر دیگر اگر کسی بپرسد: «اگر دو واجب متزاحم از نظر ملاک مساوی بودند و فقط یکی سابق بود دیگری لاحق وظیفه چیست؟» در جواب میگوییم: «مبنای شما در متزاحمین متساویین چیست؟ با مبنای تخییر شرعی فرقی بین سابق و لاحق نیست و با مبنای تخییر عقلی اسبقیت مرجحیت دارد».

نکته: عدم منافات بین دو نظریه محقق نائینی

پرسش: آیا بین دو نظریه محقق نائینی منافات وجود دارد؛ نظریه ایشان در محل بحث مبنی بر مرجح نبودن اسبق زمانی در متزاحمین متساویین مشروطین به قدرت عقلی و نظریه ایشان در سابق مبنی بر مرجح بودن اسبق زمانی در متزاحمین مشروطین به قدرت شرعی هر چند تکلیف متأخر اهم باشد. اگر منافات وجود ندارد فارق چیست؟ در متزاحمین متساویین مشروطین به قدرت عقلی میفرمایند تخییر شرعی است و اسبقیت مرجح نیست و در متزاحمین متساویین مشروطین به قدرت شرعی نیز تخییر شرعی است اما آنجا میفرمایند اسبقیت مرجح است! فارق چیست؟

پاسخ: در مسأله پیشین در تزاحم مشروطین به قدرت شرعی بیش از یک ملاک وجود ندارد و ملاک فعلی از آنِ اسبق بوده داعویت دارد، و تکلیف لاحق در جهت مخالف با داعویت سابق هیچ داعویتی ندارد. خطاب «قُم ان قدرتَ» که مشروط به قدرت شرعی است در رکعت اول مکلف را دعوت به قیام میکند و این دعوت هیچ مزاحم و مصادمی ندارد، مزاحمی که برای آن متصور می شود یا خطاب قیام رکعت دوم است یا حکم عقل بر حفظ قدرت؛ و چون زمان رکعت دوم نرسیده است خطاب آن هم فعلی نیست و عقل هم با صرف قدرت در قیام رکعت اول داعی بر حفظ قدرت بر رکعت دوم نیست.

ص: ۲۳۷

و در مسأله محل بحث در متزاحمین متساویین مشروطین به قدرت عقلی دو ملاک وجود دارد و عقل کاشف از جعل تخییر مطلق از سوی شارع است، شارع به خاطر تساوی ملاکین و قبح ترجیح بلامرجح تخییر مطلق را در متزاحمین جعل کرده است چه متساویین باشند و چه سابق و لاحق.

محقق نائینی در مسأله پیشین مقتضای خطاب فعلیت اسبق است و در مسأله محل بحث مقتضای خطاب را رها کرده و در پی مقتضای جعلی که عقل از آن کشف میکند میباشد و عقل کاشف از جعل تخییر مطلق است.

مناقشه: خروج از فرض تساوی (نظر تحقیق)

در متساویین ادعای محقق نائینی آن بود که عقل کشف میکند که شارع تساوی متزاحمین و قبح ترجیح بلامرجح را ملاحظه کرده لذا تخییر را جعل کرده است. طبق نظر ایشان عقل کاشف از یک ملاک است در مشروطین به قدرت شرعی و کاشف از دو ملاک است در مشروطین به قدرت عقلی.

هر چند ثمره سوم از سوی محقق خویی در تعلیقه مورد پذیرش واقع شده است اما این ثمره را نمیتوان پذیرفت. در نظر تحقیق این ثمره ناتمام است زیرا دلیل تخییر شرعی کشف عقلی بود و کشف عقلی اگر در متزاحمین متساویین زمانی که هیچ ترجیحی بر یکدیگر ندارند ـ با غمض عین از مناقشه ـ اگر مورد پذیرش باشد در متزاحمین سابق و لاحق مورد پذیرش نیست. اساس و بنای تخییر شرعی تساوی ملاکین و قبح ترجیح بلا مرجح بود و در سابق و لاحق شاید شارع حکم را بر طبق اسبق جعل کرده است. همان بیان اقتضای اطلاق خطاب در اینجا تکرار میشود، تقیید اطلاق خطاب سابق مشکوک است، و تقیید اطلاق خطاب لاحق قطعی است، و مقتضای اطلاق خطاب سابق فعلیت مطلق آن است و مقتضای تقیید خطاب لاحق فعلیت لاحق است هنگام ترک سابق.

ص: ۲۳۸

لذا مناقشه به ثمره سوم عبارت است از خروج از فرض تساوی.

در ثمره دوم نمی توان اشکال کرد که ثمره در فرض خروج از تساوی متزاحمین ذکر شده است. چون در ثمره دوم شک در مزیت داریم و شک در مزیت صغرای دروان امر بین تعیین و تخییر است. اما اینجا مزیت و خصوصیت قطعی است و نمی دانیم این خصوصیت مرجحیت دارد یا نه! و مقتضای اطلاق خطاب موجب ترجیح به این مزیت می باشد.

این تمام سخن در متزاحمین متعادلین بود. و فردا ان شاء الله تنبیهات را شروع میکنیم. تنبیه نخست محقق صدر را ما پیشتر بحث نمودیم و تنبیه دوم محقق صدر تنبیه نخست ما خواهد بود.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم /تنبیهات تزاحم ۹۵/۰۹/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم /تنبیهات تزاحم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث به تنبیات باب تزاحم رسید.

تنبیهات تزاحم

تنبیه نخست: امکان قصد امر

آیا میتوان یکی از متزاحمین را به قصد امر اتیان نمود؟

یکی از متزاحمین یا دارای مرجح است _ و گذشت که مرجع همه مرجحات ترجیح به اهمیت میباشد _ و یا با عدل دیگر مساوی است.

اتیان اهم به قصد امر روشن است، قائلین و منکرین مرتب بر این باورند که میشود اهم را به قصد امر اتیان نمود.

اما اتیان مهم یا عدل مساوی به قصد امر بنا به اختلاف مبنای مختلف است.

با مبنای خطابات قانونیه نیز روشن است که میتوان مهم و مساوی را به قصد امر اتیان نمود، خطاب با این مبنا شامل عاجز می شود و حال کسی که میخواهد مهم یا مساوی را اتیان کند از عاجز بدتر نیست لذا او میتواند در تزاحم نماز با ازاله مسجد نماز را به قصد امر اتیان کند.

با مبنای طلب ناقص، مهم و مساوی طلب ناقص دارند و مکلف میتواند به قصد آن طلب مهم یا مساوی را اتیان کند.

با مبنای قـدما که خطابات قانونیه به ذهنشان نرسـیده بود و طلب ناقص هم اختراع نشـده بود، اتیان مهم و مساوی مبتنی است بر پذیرش نظریه ترتب، با نظریه ترتب میتوان امر ترتبی مهم را قصد نمود، مهم در صورت ترک اهم امر دارد، در متساویین تربت از جانبین بوده و هر کدام از متساویین در صورت ترک دیگری امر ترتبی دارند.

بـا منبـای انکـار ترتب ـ مبنـای مرحوم آخونـد ـ نمیتوان فعـل را به قصـد امر اتیـان کرد. ایشان نماز را در فرض ترک ازاله با ملاک تصحیح میکند.

با انکار ترتب از راه امر به جامع هم می تواند قصد امر را تصویر کرد اما راه ملاک بین محققین معمول است.

محقق نائینی اینجا به مناسـبت از این بحث میکننـد که ترتب در چه مواردی بلامانع است و در چه مواردی مانع دارد؟ طبق نظر تحقیق که ترتب ممکن است و در مواردی مبتلی به مـانع است. مرحوم محقق صـدر در تنبیه دوم پس از امکـان اصـل ترتب از موانع ترتب بحث نموده اند. ما این مباحث را به طور تفصیل در مسأله ترتب بحث نمودیم و به آنجا حواله میدهیم.

تنبیه دوم: وجود یا عدم تزاحم در احکام ضمنیه!

آیا تزاحم مختص به احکام نفسـیه و اسـتقلالیه است یا در احکام ضـمنیه غیر اسـتقلالی نیز تصویر دارد؟ شـمول و عدم شـمول تزاحم نسـبت به واجب ضـمنی در فقه محـل ابتلا بوده و ثمرات مهمی دارد. احکام نفسـیه اسـتقلالیهماننـد انقاذ غریق، وجوب انقاذ دو غریق با هم کاملا جـدا است و هر کـدام وجوب مسـتقل جـداگانه از دیگری دارد، احکام ضـمنیه ماننـد وجوب قیام و رکوع و سجود نماز.

مانند اینکه کسی نمیتواند هم قیام و هم رکوع و سجود را انجام دهد و فقط بر انجام یکی قدرت دارد، اگر قیام را انجام دهد برای رکوع و سجود باید اشاره کند، اگر قدرت را برای رکوع و سجود کامل حفظ کند باید قیام را ترک کند. و مانند اینکه مقدار اندکی کافور وجود دارد که فقط برای یکی از اعضاء سجده کفایت میکند، اگر در پیشانی مصرف شود به اجزاء دیگر نمیرسد و اگر در یکی از اعضاء دیگر مصرف شود به پیشانی نمیرسد.

وجود تزاحم در احکام ضمنیه (مشهور)

مشهور اصولیون از جمله محقق نائینی به شمول تزاحم نسبت به واجبات ضمنیه قائلند و در فروعات مربوطه احکام تزاحم را بار کرده اند.

عدم تزاحم در احکام ضمنیه (محقق خویی)

محقق خویی منکر وجود تزاحم در احکام ضمنیه است. و این رأی یکی از آراء ابداعی ایشان است. ایشان به طور مفصل در جلد سوم محاضرات(۱) در چند صفحه پیش و پس از سیصد این مسأله را مورد بحث قرار داده اند.

بیان عدم تزاحم

محقق خویی می فرمایند: تزاحم در جایی است که دو تکلیف در مقام جعل با هم تصادم و تنافی ندارند و به جهت اینکه مکلف قادر به امتثال هر دو نیست فقط در مقام امتثال تنافی دارند. جعل وجوب انقاذ این فرد با جعل وجوب انقاذ آن فرد با هم مشکلی ندارند همانطور که جعل وجوب برای شیئ و جعل حرمت برای شیئ دیگر تنافی ندارد.

مشکل در تزاحم از ناحیه مولا و مبدأ و منتهی نیست، اصل خطابین متزاحمین مشکل ندارد، مشکل از ناحیه عجز مکلف است، و عجز او موجب شده که دو خطاب نتوانند در حق او داعویت داشته باشند، به خلاف تعارض که در اصل جعل تنافی وجود دارد جعل وجوب برای شیئی همراه با جعل حرمت برای آن شیئ قابل جمع نیست، یا وجوب از مولاـ صادر نشده است یا حرمت، مولا بیش از یک جعل ندارد. خطابین متعارضین در نقل کار مولا تعارض دارند.

۱- (۱) محاضرات فی أصول الفقه، اسحاق فیاض، ج ۳، ص۲۹۴.

با توجه به مفهوم تزاحم و تعارض که گذشت و با توجه به یک مقدمه روشن میشود که در واجبات ضمنیه تکاذب وجود دارد نه تزاحم.

مقدمه: نزد همه اصولیون اینگونه هست که اگر برخی از اجزاء و شرائط یک مرکب مأموربه متعذر شود، امر آن مرکب ساقط میشود. چون اجزاء و شرائط مرکب با هم مرتبط هستند و اگر یکی جزء یا شرط ساقط شود بقیه هم ساقط میشوند «الامر بالمرکب یسقط بسقوط جزء». بنابراین در مرکبی مثل نماز که یازده جزء دارد و مکلف از اتیان قیام یا رکوع عاجز است مقتضای قاعده اولیه سقوط امر نماز میباشد. ـ نظیر عام مجموعی که با عصیان یک فرد کل عام عصیان شده است ـ و بقاء دو امر امر ضمنی قیام و امر ضمنی رکوع و تزاحم آن دو کاملا بی معنا است.

قائلین به تزاحم در واجبات ضمنیه از نکته مذکور در مقدمه غفلت کرده و تزاحم را مطرح کرده اند.

آنچه گفته شد مقتضای قاعده اولیه است و اگر دلیلی از خارج قائم شد بر عدم سقوط مرکب مأموربه آن دلیل قاعده ثانویه در مقام خواهد بود. و در نماز چنین قاعده ثانویه ای داریم «الصلاه لاتسقط بحال».

امر به مرکب و اوامر اجزاء و شرائط با توجه به قاعده اولیه ساقط می شود؛ اما اوامر اجزاء و شرائط با توجه به قاعده ثانویه زنده شده و متعارض میشوند. چون مکلف فقط به انجام یکی از قیام یا رکوع قدرت دارد و دلیل «لاصلاه الا برکوع» و « الصَّلَاةُ ثَلَاثَةُ أَثْلَاثٍ ثُلُثٌ طَهُورٌ وَ ثُلُثٌ رُكُوعٌ وَ ثُلُثٌ سُجُودٌ»(1) ارشاد به جزئیت رکوع است میگوید «نماز با رکوع بر تو واجب است». و دلیل «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُقِيمُ صُلْبَه »(2) ارشاد به جزئیت قیام است و میگوید: «نماز با قیام بر تو واجب است». هنگامی که مکلف عاجز شد، قاعده ثانویه یک بار دلیل جزئیت قیام ضمیمه شده و نماز با قیام را بر عهده مکلف میگذارند و یک بار با دلیل جزئیت رکوع ضمیمه شده و نماز با رکوع را به عهده مکلف می گذارند، لذا امر به رکوع با امر به قیام در مقام جعل با هم تنافی دارند و متعارض هستند.

ص: ۲۴۲

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۳۱۰، ابواب الرکوع، باب۹، شماره۸۰۴۹، ح۱، ط آل البیت.

۲- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۳۲۱، ابواب الرکوع، باب۱۶، شماره۸۰۸۲، ح۲، ط آل البیت.

علاج تعارض

بعد از تعارض ادله اجزاء و شرائط اگر یکی عام باشد و دیگری مطلق، دلیل عام مقدم است. «الصلاه ثلاثه اثلاث» عام است و «لاصلاه الا بالقیام» مطلق و عام بر مطلق مقدم است. مکلف باید نماز با رکوع و بدون قیام بجا آورد.

اگر هر دو عام بودند یا هر دو مطلق بودند نوبت به مرجحات میرسد، و دلیل موافق کتاب مقدم است. مثل تعارض بین شرطیت طهارت از حدث و شرطیت طهارت از خبث که طهارت از حدث موافق قرآن است.

و اگر هر دو موافق کتاب بودند یا هیچکدام موافق نبودند تعارض و تساقط کرده و مرجع اصل عملی است. و محل کلام از دوران امر بین تعیین و تخییر است و مختار در آنجا برائت از تعیین در نتیجه مکلف مخیر است بین اینکه مقدار آب اندك را یا صرف وضو کند یا صرف طهارت از خبث.

ایشان در ادامه اینگونه اظهار فرموده اند که در سقوط امر مرکب فرقی نیست بین اینکه عنوان مرکب عنوان اولی «نماز واجب» باشد یا عنوان ثانوی «نماز واجب دارای یازده جزء مقدوره». اگر عنوان مرکب عنوان اولی باشد توضیحش همان بود که گذشت و اگر عنوان عبارت باشد از «نماز واجب دارای یازده جزء مقدوره» در جایی که مکلف از اتیان یك جزء عاجز باشد، به نماز واجب دارای یازده جزء مقدوره قدرت ندارد لذا امر ساقط است.

حاصل بیان محقق خویی: ادله اجزاء و شرائط با هم تزاحم ندارند، مقتضای قاعده اولیه سقوط امر به مرکب است و اگر در بعضی از مأموربه های مرکب قاعده ثانوی بود، مقتضای قاعده ثانویه تعارض است و احکام تعارض جاری میشود.

ص: ۲۴۳

مناقشه: تصویر تزاحم در واجبات ضمنیه

برخی از محققین در مقابل مرحوم خویی تصویر تزاحم در واجبات ضمنیه را ممکن میدانند. و به تقاریب متعددی تزاحم را تصویر کرده اند.

تقریب یکم: «ماهو المقدور» عنوان امر ثانوی

این تقریب را مرحوم صدر به عنوان شبهه مطرح کرده اند.

در جایی که امر مرکب با تعذر جزئی به برکت قاعده ثانویه ساقط نمی شود ممکن است کشف کنیم که متعلق امر «ما هو المقدور» باشد نه «اجزاء».

مولاـ یک جعل دارد و آن روی «یازده جزء» نیامده است، آن جعل روی «ما هو المقدور» از آن یازده جزء آمده است. اگر مکلف به تمامی یازده جزء قدرت داشت، همه آن یازده جزء واجب است و اگر به ده جزء قدرت داشت آن ده جزء واجب است.

و در جایی که مکلف عاجز از اتیان رکوع کامل و قیام کامل است ـ یا باید قیام کرده و رکوع را با اشاره انجام دهد یا اینکه قیام را ترک کند و رکوع را انجام دهد ـ و باید یکی را رها کند «ما هو المقدور» منحل می شود به دو حکم متزاحم؛ یک حکم میگوید «مقدور تو یازده منهای رکوع است» و حکم میگوید «مقدور تو یازده منهای قیام است» و فی حد نفسه دو حکم مکلف را دعوت به خودشان میکند «صل ذاک المقدور» «صل هذا المقدور» و مکلف قدرت بر جمع هر دو ندارد. کما اینکه «انقذ هذا الغریق» و «انقذ ذاک الغریق» مکلف را دعوت میکنند و مکلف نمی تواند هر دو را امتثال کند. و هیچ فرقی بین «ائتِ ما هو المقدور» و «انقذ الغریق» نیست.

مرحوم محقق خویی عنوان مأمور به مرکب را «اجزاء» میداند و با آن عنوان در صورت عجز بعضـی از اجزاء امر ساقط است اما عنوان مأمور به مرکب «اجزاء مقدوره» می باشد و با این عنوان در صورت عجز از بعضی اجزاء تزاحم درست میشود.

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – شنبه ۲۰ آذر ماه ۹۵/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

باسمه تعالی

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه دوم:وجود تزاحم در واجبات ضمنیه

خلاصه مباحث گذشته:

در جایی که یکی از جزئین مرکب متعذر است، آیا قواعد باب تزاحم جاری است یا قواعد باب تعارض؟

تحریر محل نزاع

گـذشت که با تعـذر از یک جزء یا شـرطی به مقتضای قاعـده اولیه امر به مرکب ساقط می شود. و در جایی که یکی از جزئین مرکب متعذر است کلام در متقضای قاعده ثانوی است.

مشهور در مواردی که دلیل ثانوی قائم شـده بر امر داشـتن باقی اجزاء قواعد باب تزاحم را جاری کرده و قائلند امر به رکوع با امر به قیـام تزاحم می کنـد در مقابـل مرحوم خویی منکر تزاحم بوده و قائلنـد امر به قیام «لَا صَـلَاةَ لِمَنْ لَا يُقِيمُ صُـلْبَه »(۱) با امر رکوع « الصَّلَاةُ ثَلَاثَةُ أَثْلَاثٍ»(۲) متعارض بوده و قواعد باب تعارض در آن جاری است.

اساس کلام مرحوم خویی

امر ضـمنی به رکوع و قیـام همـان امر نمـاز و تکه ای از آن است. امر ضـمنی تحلیـل عقل از امر به نماز است که روی مجموع نماز آمـده است. وقتی که با تعـذر از یک جزء امر به نماز ساقط شـد امر ضـمنی هم ساقط می شود. امر ضـمنی اول ساقط می شود و امر ضمنی جدید که به مقتضای قاعده ثانویه آمده است مردد بین امر به قیام بلارکوع و امر به رکوع بلاقیام می باشد، و وقتی امر مردد شد خطاب هر جزء می گوید آن جزء مردد من هستم. خطابِ «لَا صَـلَاةَ لِمَنْ لَا يُقِيمُ صُـلْبَه »(۳) میگوید:آن جزء من هستم. و خطابِ « الصَّلَاةُ ثَلَاثَةُ أَثْلَاثٍ»(۴) آن جزء من هستم و ما یقین داریم که یکی از این جزئها جعل نشده و کذب است بنابراین خطابها در مقام جعل تنافی داشته و جمع آنها ممکن نیست لذا در مقام جعل تعارض میکنند.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۳۲۱ باب۱۶ من ابواب الرکوع ح۲.
۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۳۱۰ باب۹ من ابواب الرکوع ح۱.
۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۳۲۱ باب۱۶ من ابواب الرکوع ح۲.
۴- (۴) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۳۱۰ باب۹ من ابواب الرکوع ح۱.

مناقشه: «ماهو المقدور» عنوان امر ثانوی

مرحوم محقق صدر به عنوان شبهه فرموده اند: «ممکن است کسی توهم کند از امر دوم کشف می شود که متعلق آن «المقدور من الاـجزاء و الشـرائط» است و آن دو تطـبیق دارد ۱. نماز با قیام بـدون رکوع ۲. نمـاز بـا رکوع بـدون قیام و مکلف بر هر دو تطبیق قـدرت ندارد، لذا خطابین در حق مکلف متزاحم هسـتند. مانند «انقذ الغریق» که دو تطبیق دارد و مکلف بر هر دو قدرت ندارد».

جواب: فقدان دلیل بر «ما هو المقدور»

مشـکل مناقشه فوق مشـکل اثبات است، دلیلی که دلالت کند بر اینکه قاعده ثانویه «ائتِ بالاجزاء المقدوره» است. برای فحص از قاعده ثانونیه در مرکبی مثل نماز _ که عمده بحث هم در نماز است _ تمامی ادله را بررسی میکنیم.

در نماز سه نوع خطاب وجود دارد.

نوع یکم: آیات «أَقِیمُوا الصَّلاَهَ».(۱) این آیات در مقام بیان و تفصیل اجزاء شرائط نبوده و امر میکنند به چیزی که مصداق نماز است و ماهیت آن را دارد. لذا در شک در جزئیت یک شیئ نمی توان به این آیات تمسک کرد.

نوع دوم: ادله اجزاء و شـرائط مانند «لاصلاه الا بطهور» و «التشهد سنه» و «الصَّلَاهُ ثَلَاثَهُ أَثْلَاثٍ»(۲) . این ادله پرده از اجمال اجزاء و شرائط برداشته و آنها را بیان کرده اند.

نوع سوم: ادله مربوط به جعل بدل. این ادله مربوط به قاعده ثانویه «الصلاه لاتسقط بحال».

و ادله که برای قاعده ثانویه به آن استدلال شده است چند مورد است:

۱- (۵) آیات متعدد از جمله سوره مزمل آیه ۲۰.
۲- (۶) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۳۱۰ باب۹ من ابواب الرکوع ح۱.

۱. روایت «الصلاه لاتسقط بحال»

این روایت علی رغم معروفیتش سند ندارد.

۲. روایت «ان المستحاضه لاتترک الصلاه بحال»(۱)

تقریب استدلال: مستحاضه نباید نماز را در هیچ حال ترک کند و وقتی زن اینگونه است، فرقی هم بین مرد و زن نیست، مرد به طریق اولی باید نماز را در هیچ حال ترک نکند.

مناقشه: قصور دلالت

این روایت دلالت بر مدعی ندارد، اینکه زن متسحاضه نباید نماز را در هیچ حال ترک کند، ربطی ندارد به اینکه نماز [باز از خود آن زن] در زمان دیگری که نمی تواند قیام کند ساقط نمی شود.

بهترین دلیل برای قاعده «الصلاه لاتسقط بحال» دو دلیل بعدی است.

۳. روایات جعل بدل

مشهور برای قاعده ثانویه به روایات جعل بدل تمسک کرده اند. روایات زیادی داریم که راوی آمده و از معصوم علیه السلام پرسیده است که آب ندارم امام علیه السلام پاسخ دادند «تیمم کن». دیگری پرسیده است قرائت بلد نیستم امام علیه السلام پاسخ دادند که هر چه را بلدی بگو، تسبیح بگو. در روایت دیگر فرموده رکوع نمی توانی انجام بدهی با ایماء رکوع کن. در جایی فرض اضطرار شده و امام علیه السلام فرموده فلان گونه عمل کند.

از این موارد متعدد الغاء خصوصیت کرده و میگوییم از آن موارد عدیده استفاده می شود که در هر جا که عجز تصور شده امام علیه السلام فرموده فلان گونه نماز بخواند و بدلی را بیان کرده است روشن میشود که شارع از بدل دست برنداشته و نماز در هیچ حالی ساقط نیست. لذا این روایات عدیده قاعده «الصلاه لاتسقط بحال» اصطیاد میشود.

۱- (۷) عبارت مستفاد از روایات باب استحاضه است . وسائل الشیعه، ج ۲، ص: ۳۷۱ أَبْوَابُ الِاسْتِحَاضَه.

۴. ضم «رفع ما اضطروا الیه» به دلیل اولیه

ضمیمه کردن دلیل رفع اضطرار به ادله اولیه نتیجه می دهد که مابقی واجب است.

قاعده میسور عامه بین فقهاء سابق معروف است و اصولیون متأخر میگویند دلیل ندارد ـ دلالت نبوی و علوی که به آنها استدلال شده است تمام نیست ـ . در نظر تحقیق میتوان قاعده میسور را به بیان آخوند در پایان بحث برائت مستدل نمود. مرحوم آخوند به طور کلی فرموده اند. ما آن تقریب را در قاعده میسور تطبیق نمودیم. و این تقریب روایت نبوده و درایت است. و در امر به مجموع و مرکب هایی که یک جزء آن ها متعذر شد، میتوان گفت سایر اجزاء به خاطر این دلیل واجب است. مانند نماز، وضو، تکفین، تحنیط و ... .

بیان این دلیل: عام و مرکب مجموعی نماز از دو دسته روایات به دست آمده است. ۱. دلیل اولی وجوب نماز ۲. روایات مبّینه اجزاء و شرائط مثل «کبر»، «اقرأ»، «ارکع» و «اسجد». سپس بر این عام مجموعی مخصص «رفع ما اضطروا الیه» وارد شده است، وقتی انجام رکوع برای عبد اضطراری است، دلیل اضطرار رکوع را از مرکب استثناء میکند. و در اصول ثابت است که عام بعد از تخصیص و تقیید در مابقی حجت است. ـ اگر دلیل گفت: «مجموع علما را اکرام کن» سپس دلیل دیگر «زید» را اخراج کرد، عام در مابقی حجت است. بنابراین مابقی اجزاء نماز واجب است.

۵. تسالم و اجماع

قاعده میسور عام مورد قبول نباشد، قاعده میسور در نماز مسلم است. همه آن را در نماز پذیرفته اند، برخی با روایت، برخی با جعل بدل، برخی با ضمن دلیل اضطرار به ادله اولیه، برخی با اجماع و تسالم.

ص: ۲۴۸

فقط فاقد طهورین محل بحث است. برخی میگوینـد نماز بـدون طهارت نماز نیست. و برخی میگویند قاعده «لاتسـقط الصـلاه بحال» شامل آنجا هم میشود. مرحوم سید یزدی در عروه فرموده: فاقد طهورین بنابر احوط نماز را بخواند.

در جواب از مناقشه میگوییم وقتی مشـخص شـد که «صلّ ما هو المقـدور» دلیل نـدارد و قاعـده ثانویه «الصـلاه لاتسـقط بحال» است، روشن می شود عنوان «مقدور» از دلیل «الصلاه لاتسقط بحال» قابل اثبات نیست. با مبنای جعل ابدال و ضم دلیل اضطرار به ادله اولیه، دلیل از نحوه وجوب مابقی ساکت است. نمی توان گفت مقدار جعل روشن است و تطبیق ابهام دارد.

نماز هنوز باقی است اما کیفیت آن روشن نیست، شاید بعد از عجز از یک جزء امر خورده به «نماز با قیام بدون رکوع» و شاید هم برعکس.

مضافا به اینکه دلیـل بر امر به عنوان جـامع «المقـدور» در دست نیست، بلکه دلیل بر وجوب خصوص عنوان «رکوع» و وجوب خصوص عنوان «قیـام» داریم. بـا عجز از اتیان یکی از دو جزء، انجام یکی به دلیل اضـطرار برداشـته شـده است و با هم وجوب ندارد و خطاب های «الصلاه ثلاثه الثلاث» و «لاصلاه لمن لایقیم صلبه» تعارض دارند.

منبه:

لازمه تعلق امر به مقـدور آن است که قواعـد بـاب تزاحم جاری شود و لازمه ترتب وجود دو امر است ـ اهم مطلقا امر دارد و مهم در صورت عصـیان اهم امر دارد، به گونه ای که با ترک هر دو جزء دو امر مخالفت شـده است ـ و وجود دو امر مسـتبعد است.

خصوصـا بـا مبنـای کسـانی که ترک متزاحمین اسـتحقاق دو عقـاب را به دنبال دارد. بنابراین اگر قادر نماز را ترک کنـد یک عقاب داشته دارد و اگر عاجز نماز را ترک کند استحقاق دو عقاب را دارد.

حاصل: از راه وجوب عنوان «مقدوره» و تزاحم دو تطبیق آن نمی توان به مرحوم خویی مناقشه کرد.

نظر تحقیق: وجود تزاحم در واجبات ضمنیه

سخن مشهور مبنی بر تزاحم واجبات ضمنیه صحیح است. و نظریه اختصاص تزاحم به واجبات استقلالیه وجهی ندارد.

اجمال دلیل عبارت است از اینکه مرجع بودن قواعد باب تعارض و تزاحم عرفی است. و در جایی که مولا به پختن آبگوشت یا معجون مرکب از ده جزء امر کرد. و عبد می بیند که به یکی لابعینه قدرت ندارد، می بیند سایر اجزاء آبگوشت هست اما پول ندارد هم نخود بخرد و هم سیب زمینی، روش عقلایی در این مثال اگر نخود برای مولا مهم باشد و سیب زمینی برای او اهمیتی نداشته باشد، آن است که اهم را مقدم می کنند و میگویند پول را باید صرف خریدن نخود کنی. و امر به پختن آبگوشت ساقط نیست.

اساس قواعد باب تزاحم سیره عقلا است و لفظ ندارد و عقلا بین واجبات استقلالیه و ضمنیه فرق نگذاشته و میگویند قدرت باید صرف اهم شود.

فردا إن شاء الله در تتمه بحث خواهیم گفت این بیان علاوه بر اینکه عقلایی است مقتضای جمع بین روایات نیز همین است.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه دوموجود تزاحم در واجبات ضمنیه ۹۵/۰۹/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

بیان تفصیلی دلیل۲

بیان یکم : انضمام رفع اضطرار به ادله اولیه۲

بیان دوم: جمع عرفی خطابات مرکب۴

بیان سوم: السنته لا تنقض الفریضه۶

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه دوم:وجود تزاحم در واجبات ضمنیه

خلاصه مباحث گذشته:

سخن در تزاحم در واجبات ضمنیه بود، گذشت که سخن مشهور مبنی بر تزاحم واجبات ضمنیه صحیح است. و نظریه اختصاص تزاحم به واجبات استقلالیه وجهی ندارد. اجمال دلیل عبارت است از اینکه عرف در تزاحم بین واجبات استقلالیه و ضمنیه فرقی ندیده و در هر دو جا احکام قواعد باب تزاحم را جاری میکند.

ص: ۲۵۰

پیش از بیان تفصیلی دلیل تزاحم در واجبات ضمنیه به دو نکته اشاره می کنیم.

۱. مراد از این سخن که «هنگـام عجز از بعض اجزاء و شـرائط مقتضـای قاعـده اولیه سـقوط امر است و مقتضـای قاعـده ثانویه وجود امر به ما بقی است» این نیست که امر اول ساقط می شود و امر جدیدی همانند امر به قضا حادث می شود، بلکه مراد آن است که اگر مـا باشـیم و امر به مرکب و امر ثـانوی در کـار نباشـد هنگـام عجز از بعض اجزاء، امر ساقط می شود اما اگر دلیل ثـانوی داشـتیم که «الصـلاه لاتسـقط بحـال» از آن دلیـل کشـف می شـود که امر اول ساقـط نشـده است. لـذا مرحـوم خویی به مقتضای قاعده ثانویه سراغ ادله اجزاء و شرائط رفته و میفرمایند آنها متعارضند.

۲. متعلق امر چهار چیز میتوانـد باشـد و مراد محقق صـدر از متعلق امر در شـبهه ای که ایراد کردنـد مورد چهارمی است که در ذیل ذکر میکنیم.

یکم؛ «اجزاء»، متعلق امر ذات یازده جزء باشد.

دوم؛ «اجزاء مقـدوره» متعلق امر یازده جزء مقـدوره باشد. اینکه مرحوم محقق خویی فرمودند متعلق امر اجزاء هسـتند فرقی نمی کند متعلق امر ذات یازده جزء باشد، یا یازده جزء مقدوره.

سوم؛ «اجزاء» و وجوب مشروط به قدرت، امر آمده است روی اجزاء و قدرت شرط وجوب است، در این صورت هم با عجز از یک جزء امر ساقط است.

چهارم؛ «المقدور من الاجزاء»، ما در بیان شـبهه متعلق امر را از «اجزاء» به «عنوان» تغییر دادیم. مراد محقق صدر از متعلق امر در شبهه همین مورد چهـارم میباشـد، امر تعلق گرفته به «المقـدور من الاـجزاء» و این عنوان هنگـامی که مکلف یا از رکوع و یا از قیـام عـاجز است دو تطبیق دارد و این دو تطبیق بـا هم متزاحمنـد و بـا این طریق میشود قائل به تزاحم در واجبات ضـمنیه بود و احکام باب تزاحم را جاری کرد.

ص: ۲۵۱

بیان تفصیلی دلیل

در نظر تحقیق لفظ تزاحم و تعارض مهم نیست، در پی الفاظ نیستیم در پی آن هستیم ببنیم در جایی که مکلف از یکی از جزئین عاجز است آیا عرف خطابات را متعارض می بیند و یا اینکه حقیقت قواعد تزاحم را جاری کرده و میگوید باید اهم اتیان شود؟

راه حل نخست از سوی محقق صدر تمام نبود. و ما مدعی راه حل دوم برای تزاحم و مرجعیت قواعد باب تزاحم در واجبات ضمنیه هستیم.

بیان: خطابات شرعی به عرف القاء شده اند، چه امر به مرکب به طور سربسته «اقیموا الصلاه» و چه امر تفصیلی به اجزاء و شرائط «لاصلاه الا ـ بفاتحه الکتاب» و امثال آن. و عرف وقتی بداند در زمان عجز از بعض اجزاء امر ساقط نشده است، و به خاطر عجز او خطابهای اجزاء با هم تنافی دارند، سراغ قواعد باب تزاحم میرود، و با آن خطاب ها معامله متزاحمین میکند، نگاه میکند ببیند کدام اهم است و اگر اهمی در بین نباشد خود را در انجام یکی از متزاحمین مخیر می بیند. عرف زمانی که ببیند مشکله خطابات از عجز او است با آنها معامله تزاحم کرده چه خطابات استقلالیه باشند و چه ضمنیه. مهم آن است مشکل از ناحیه عجز مکلف باشد نه ابهام خطابات.

پرسش: عرف به سراغ قواعد تزاحم نرفته و متحیر است که چه کند!

پاسخ: مدعای ما برهان و تحلیل دارد، دو برهان برای مدعای خود اقامه کرده و روشن خواهد شد که عرف متحیر نمانده و سراغ قواعد باب تزاحم میرود.

بیان یکم : انضمام رفع اضطرار به ادله اولیه

در خصوص باب نماز میتوان از انضمام ادله ثانویه اضطرار _ «رُفِعَ عَنْ أَمَّتِی تِسْعَهُ أَشْیَاء ... و ما اضطروا الیه»(۱) و «مَا حَرَّمَ اللَّهُ شَیْئاً إِلَّا وَ قَدْ أَحَلَّهُ لِمَنِ اضْطُرَّ إِلَیْهِ»(۲) _ به خطابات اولیه، وجوب باقی اجزاء را نتیجه گرفت. و در دوران عجز بین یکی از دو جزء اگر یکی مرجح نداشته باشد مکلف مخیر در ترک یکی از جزئی است و اگر یک جزء مرجح داشته باشد مکلف معینا باید جزء دیگر را ترک کند.

طبق نظر تحقیق نتیجه انضمام ادله رفع اضطرار به ادله اولیه همان نتیجه قواعد باب تزاحم است. مهم مرجع بودن قواعد باب تزاحم است و شکل جریان آن قواعد مهم نیست، قاعده ای نداریم که بگوید باید نحوه جریان قواعد تزاحم در واجبات استقلالیه و ضمنیه متحد باشد.

شکل جریان قواعد باب تزاحم در واجبات استقلالیه به این شکل است که «انقذ الغریق» دو تطبیق دارد که با هم متزاحمند و عقل اینجا میگوید اگر یکی اهم باشد آن مقدم است، و الا عبد مخیر است.

در ذهن شریف محقق خویی شکل و نحوه جریان قواعد در واجبات ضمنیه همانند جریان آن قواعد در واجبات استقلالیه است لذا ایشان میفرمایند: دلیل «قم» با «ارکع» سقوط کرده اند و تزاحم آن دو معنا ندارد. امر به اجزاء در ضمن امر اول به مرکب ساقط شده اند و نمیدانیم امر به آنها در ضمن امر ثانی به مرکب چگونه است، پس بین ادله اجزاء تعارض برقرار است.

۱- (۱) وسائل الشیعه ج۱۵باب۵۶ من ابواب جهاد العدو ص۳۶۹ ح ۱.

۲- (۲) وسائل الشیعه ج ۲/۲۱۰ راجعه إلی مَا یَأْتِی مِنْ قَوْلِ الصَّادِقِ علیه السلام فی «ج۲۴ باب۱ من ابواب الأطعمه المحرمه ص۱۰۰ ح۱ و ۶».

مهم در نظر تحقیق جریان عرفی قواعد تزاحم است و ملزمی نداریم که شکل جریان این قواعد در واجبات استقلالیه و ضمنیه متحد باشد. مهم آن است که عرف بگوید فلان جزء از مرکب اهم ـ یا بی بدل یا اسبق ـ است و باید آن را اتیان کرد.

مقدمه:

اگر در جایی مکلف مضطر به ارتکاب یکی از شیئین محرمین، یا ترک یکی از شیئین واجبین شد و آن دو شیئ مساوی بودند، عرف او را مضطر به ارتکاب یکی از شیئین و ترک یکی از آن دو شیئین می بیند. و اگر یکی از شیئین اهم بود و مزیت داشت عرف او را مضطر به ارتکاب یکی یا ترک یکی نمبیند بلکه عرف میگوید: او مضطر به ارتکاب مهم، و ترک مهم است.

مانند اینکه منحصرا دو آب متنجس وجود دارد و عبد مضطر به نوشیدن یکی از آنها است، عرف میگوید او مضطر به نوشیدن یکی است. اضطرار به جامع است پس عبد مخیر است آن را بر یکی از آبهای متنجس منطبق کند.

اما اگر مایعات منحصر است به خمر ـ که ملاک آن اقوی است و شارع به آن اهتمام دارد ـ و آب متنجس و عبد به مضطر به رفع عطش بود، عرف او را مضطر به نوشیدن یکی نمیداند، عرف میگوید او مضطر به رفع عطش است و آن با آب متنجس مرتفع می شود.

استدلال

در محل کلام در واجبات ضمنیه همانند نماز که امر ثانویه و متمم جعل دارند، شارع امر اول را به حال خود ابقاء کرده و فرموده است «ترک جزئی با اضطرار به آن مانع ندارد، و انجام برخی از قواطع یا موانع با اضطرار به انجام آن اشکال ندارد، ما بقی را امتثال کن». عرف در اینگونه موارد میگوید اگر مضطر شدی به ترک یکی از جزئین متساویین آنجا مخیری، و اگر یکی از جزئین اهم بود، اهم را بیاور و مهم را ترک کن. اگر مضطر به ترک رکوع یا قیام بودی، رکوع رکن بوده و اهم است و قیام مهم لذا قیام را ترک کن. جمع عرفی بین این سه دلیل «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُقِيمُ صُلْبَه »(1) و « الصَّلَاةُ ثَلَاثَةُ أَثْلَاثٍ»(2) و «الصلاه لاتسقط بحال» اینگونه است که اگر جزئینی که به ترک یکی اضطرار داری متساوی اند در ترک یکی مخییری و اگر اهم و مهم هستند، باید مهم را ترک کرده و اهم را انجام دهی. و این جمع همان قاعده باب تزاحم است.

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۳۲۱ باب۱۶ من ابواب الرکوع ح۲.

۲- (۴) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۳۱۰ باب۹ من ابواب الرکوع ح۱.

ضم ادله اضطرار به ادله اولیه جهت مستند بودن به قاعده میسور به نحو کلی مورد هر چند پذیرش نیست و ما جرئت نداریم بگوییم این انضمام دلیل قاعده میسور عامه است. اما این انضمام در باب نماز دلیل است برای «الصلاه لاتسقط بحال» چون امام علیه السلام این انضمام را در نماز تطبیق کرده اند. در باب قیام وسائل الشیعه در صحیحه محمد بن مسلم و موثقه سماعه و چندین روایت دیگر حضرت به «وَ لَیْسَ شَیْ ءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ- إِلَّا وَ قَدْ أَحَلَّهُ لِمَنِ اضْطُرَّ إِلَیْهِ»(۱) استدلال کرده اند. بنابراین انضمام رفع اضطرار به ادله اولیه لااقل در نماز دلیل قاعده میسور است و نتیجه آن تخییر است اگر جزئین متساویین باشند و نتیجه تقدیم اهم است اگر جزئین متساویین نباشند.

اگر کسی در این بیان اشکال داشته باشد و آن را غلط بداند بیان دوم را ارائه میدهیم.

بیان دوم: جمع عرفی خطابات مرکب

مرحوم محقق خویی فرمودند: «امر ضمنی در امر اول به مجموعه مرکب ساقط است و در امر ثانی به مجموعه مرکب نمیدانیم به چه نحو است لذا خطابات اجزاء تعارض دارند. «لاصلاه لمن لایقیم صلبه» میگوید: من هستم و «لاصلاه الا برکوع» میگوید : من هستم و تعارض میکنند».

در نظر تحقیق باید به سراغ نفس خطابات مرکب برویم. و با ملاحظه خطابات مرکب مشاهده میکنیم که آنها تعارض ندارند.

ملاحظه خطابات تفصیلیه

ابتدا خطابات تفصیلیه و مبینه اجزاء و شرائط را ملاحظه میکنیم «لاصلاه لمن لایقیم صلبه» و «لاصلاه الا برکوع» عرف در تزاحم بین دو جزئینی که اهم و مهم هستند اهم را مقدم میکند، و خطاب اهم را اظهر میداند.

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۵، ص: ۴۸۳ باب۱ من ابواب القیام ح۶ و ۷.

در نظر تحقیق سخن مرحوم آخوند مبنی بر کشف اقوائیت ملاک از اظهر مورد پذیرش نیست، چون شاید بدون عنایت شارع یک دلیل با عموم صادر کرده است، اما عکس آن مطلب مورد پذیرش است، کشف اظهریت از خطابی که مفاد آن اهمیت است صحیح است. ظهور یعنی ظن به مراد متکلم از لفظ و اجمال نداشتن لفظ، و در جایی که جزئی رکن باشد ظن بیشتری داریم، که مراد متکلم همین باشد.

موالی عرفی هنگامی به مرکبی و ساختن معجونی امر کردند و دیدند عبدشان از انجام یکی از دو جزء عاجز است، و یا باید از امر به این دست بردارد یا از امر به آن، در اینجا موالی عرفی و عقلا به طور طبیعی امر را به نحو لزوم و وجوب انجام جزء اهم صادر میکنند.

اگر شما دیدی فرزندت از انجام همه اجزاء مرکب عاجز است امر را به نحو تقدم اهم یا بی بدل یا اسبقیت صادر میکنی.

برخی از محققین میفرمایند مولا باید بر طبق اهم حکم جعل کند لکن در نظر تحقیق نباید دست مولا را بست و بر مولا تعیین وظیفه کرد. ما مگوییم: ارباب ولایت و مقننین به نحو طبیعی در جایی که عجز نسبت به بعض اجزاء باشد امر به اهم میکنند.

رواج این امر منشأ میشود تا عرف با خطابات شارع چنین معامله کند، وقتی عرف می بیند شارع هم به اهم امر دارد «لاصلاه الا برکوع» و هم به مهم امر دارد «لاصلاه لمن لایقیم صلبه» میگوید خطاب اهم اظهر و مقدم است.

قضاوت انصاف و وجدان هم هنگامی که امر دائر است بین خطاب که رکن است و خطابی که غیر رکن آن است که ظن از خطابی که مبین رکن است بیشتر و اقوی است از ظن خطابی که مبین غیر رکن است. کما اینکه قرائنی ظهور را از بین میبرند قرائنی ظهورات را تقویت میکنند و رکن بودن قرینه است و این قرینه ظهور را تقویت میکند.

ص: ۲۵۶

ادعا آن است که در واجبات استقلالیه هم همین بیان وجه تقدیم اهم بود. اهمیت موجب اظهریت میشد، اطلاق اهم مشکوک بود و به اطلاق اخذ میکردیم به خلاف عدل دیگر (مهم) که مقید بود.

حاصل: خطاب اهم در واجبات ضمنیه اظهر است با مرجحات باب تزاحم، به به ملاکات باب تعارض، لذا قواعد باب تزاحم جاری می شود نه قواعد باب تزاحم.

ملاحظه خطابات اجمالیه

در جایی که ما هستیم و خطاب اجمالیه «اقیموا الصلاه» و مکلف هم بر قیام و هم بر رکوع قدرت ندارد، باید یکی را آورده و دیگری را ترک کند، در اینجا شمول «اقیموا الصلاه» نسبت به رکوع اظهر است از شمول آن نسبت به قیام، چون عقلا و مقننین با عروض عجز به طور طبیعی _ نه به طور لزومی و بایدی _ مهم را از گردونه مجموعه مرکب خارج می کنند.

بیان سوم: السنته لا تنقض الفریضه

اگر بین بعضی از اجزاء مأمور به مرکب _ فعلا ـ فقط نماز _ تزاحم واقع شد، و یکی از جزء ها سنت بود و دیگری فریضه، فریضه مقدم است. «لَا تَنْقُضُ السُّنَّهُ الْفَرِیضَهَ»(۱) . متفاهم عرفی آن است که در تزاحم بین فریضه و سنت، فریضه مقدم است.

محمد بن مسلم یا زراره در حدیثی فرائض نماز و سنن آن را از امام علیه السلام می پرسد و امام علیه السلام پاسخ میدهند که رکوع و سجود قبله و طهور و دعا فریضه هستند و قرائت و مواردی را نام می برد که سنن هستند.(۲) و در صحیحه زاره هم هست که « قَالَ الْقِرَاءَهُ سُنَّهٌ وَ التَّشَهُّدُ سُنَّهٌ- وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّهُ الْفَرِیضَهَ»(۳) .

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۹۱ باب۲۹ من ابواب القرائه ح۵.

۲- (۷) روایت مورد نظر استاد را نیافتم اما روایت دیگر به آن مضمون این روایت است «وَ فَرَائِضُ الصَّلَاهِ سَبْعٌ الْوَقْتُ وَ الطَّهُورُ- وَ التَّوَجُّهُ وَ الْقِبْلَهُ وَ الرُّکُوعُ وَ السُّجُودُ وَ الدُّعَاءُ» وسائل الشیعه، ج ۵، ص: ۴۷۱ باب۱ من ابواب افعال الصلاه ح۱۵.

۳- (۸) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۹۱ باب۲۹ من ابواب القرائه ح۵.

اگر بین دو فریضه تزاحم شد و دو راه پیشین مورد پذیرش نبود راه بسته است و ادله جزئین تعارض میکنند.

و اگر بین دو سنت تزاحم شد برخی گفته اند به بیان دیگری احکام تزاحم جاری است.

فردا ان شاء الله آن بیان را توضیح خواهیم داد.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات/تنبیه دوموجود تزاحم در واجبات ضمنیه ۹۵/۰۹/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

تتمه: استقلالی بودن سنن نزد برخی۱

مناقشه یکم: مخالف ظاهر بعض روایات (قائل)۲

جواب: سازگاری وجوب مستقل با روایت مذکور (قائل)۳

مناقشه دوم : عرفی نبودن(نظر تحقیق)۳

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات/تنبیه دوم:وجود تزاحم در واجبات ضمنیه

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در بیان وجه قول مشهور مبنی بر وجود تزاحم در واجبات بدون فرق بین واجبات استقلالیه و ضمنیه بود. دو وجه بیان شد و سخن در وجه سوم «السنه لاتنقض الفریضه» بود.

دو وجه پیشین طبق قاعده و فن اصولی بیان شد و اگر کسی کلام مشهور را نتوانست طبق آنها موجه کند، باید طبق روایت موجه نماید. روایت معتبره « لَا تَنْقُضُ السُّنَّهُ الْفَرِيضَهَ»(۱) بلا اشکال تزاحم و تنافی و دوران امر بین اتیان سنت و فریضه را حل می کند.

روایت شامل تزاحم بین دو فریضه ــ رکوع و سجدتین ــ نبوده و نمیتوان گفت فریضه ای بر فریضه دیگر مقدم است. همچنین اگر امر دائر شد بین اتیان یکی از دو سنت ــ مثل تشهد و قرائت ــ وجهی برای تقدیم اهم یا محتمل الاهم بر دیگری نیست.

تتمه: استقلالی بودن سنن نزد برخی

ص: ۲۵۸

۱- (۱) وسائل الشيعه، ج ۶، ص: ۹۱ باب۲۹ من ابواب القرائه ح۵.

برخی ادعا کرده اند سنن واجبات استقلالیه هستند و در تزاحم بین سنن مرجع قواعد باب تزاحم می باشد. خدای تعالی فرائضی را فرض کرده است، پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله هم به اذن الهی سنن و مستحباتی بر این فرائض افزوده است. پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله در اثناء نماز چیزهایی را واجب کرده و اموری را مستحب کرده است، قرائت و تشهد هم یک سنت و واجب در فریضه هستند، همانطور که قنوت، استعاذه در رکعت نخست، تسبیح دوم و سوم از تسبیحات اربعه بنابر نظر برخی مستحباتی در فریضه است، این امور جزء نماز نبوده و واجب استقلالی در نماز هستند. سنن واجبات استقلالیه هستند و مستحبات مستحبات استقلالیه می باشند. و وقتی سنن واجبات استقلالیه بودند بلاخلاف تزاحم در واجبات استقلالیه تزاحم وجود دارد و با این بیان می شود گفت که سخن مرحوم خویی مبنی بر واجبات ضمنی بودن همه اجزاء نماز و به تبع آن عدم صحت تزاحم در واجبات ضمنیه سخن ناتمامی است.

مؤید:

وجود اوامر عدیده در نماز نه تنها استبعاد ندارد واقع هم شده است. مرحوم محقق خویی در بحث استحاله یا امکان خطاب به ناسی دو راه برای امکان خطاب ناسی ذکر کرد و ایشان و محقق نائینی راه دوم را پذیرفتند. راه دوم برای خطاب ناسی تعدد امر است.

یک امر وجود دارد به جامع و ارکان نماز، در ترک این ارکان فرقی بین ناسی و غیر ناسی وجود ندارد و ترک آن موجب ابطال نماز است. قائل نام ارکان را فرائض الله گذاشته است. امر دیگری وجود دارد به غیر ارکان که متوجه ملتفتین است و نام آن را سنن گذاشته است. نتیجه آن که در نسیان ارکان یک امر وجود دارد و در نسیان غیر ارکان دو امر وجود دارد. و کسی که ملتف به کل غیر ارکان است دو امر دارد؛ یک امر به جامع (فرائض الله) و یک امر به غیر ارکان (سنن النبی).

این قائل به مرحوم خویی میگوید: کما اینکه شما در بحث نسیان قائل به وجود دو امر شدید، یک امر به ارکان و یک امر به غیر ارکان، ما هم در غیر ارکان قائل هستیم هر غیر رکن یک امر مستقل دارد.

برخی از روایات سنن النبی با مفاد «سن النبی سننا فی الصلاه» و «سنّ رسول الله فی فریضهٍ»(۱) ظهور دارد در وجوب استقلالی سنن.

مناقشه یکم: مخالف ظاهر بعض روایات (قائل)

بیان قائل مشکله ای دارد که خود او هم به این اشکال ملتفت است.

وجوب استقلالی سنن و غیر ارکان با معتبره «مَنْ تَرَکَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّداً أَعَادَ الصَّلَاةَ»(۲) سازگار نیست. ظاهر ترک عمدی قرائت یعنی جزء بودن قرائت.

جواب: سازگاری وجوب مستقل با روایت مذکور (قائل)

همانطور که روایت با جزء بودن قرائت سازگار است با وجوب استقلالی قرائت هم سازگار است.

دو بیان برای سازگاری

۱. شرط فرائض، عدم عصیان سنن

قرائت واجب مستقل است و مبطل بودن آن به این جهت است که شرط فرائض نماز آن است سنن عصیان نشوند، بطلان نماز با عصیان سنن به خاطر محقق نشدن شرط فرائض میباشد، نه خاطر اینکه جزء فریضه ای ترک شده است. خدای متعال چند چیز مثل قبله رکوع، سجده دعا را در نماز رکن قرار داده مقید به اینکه سنن عصیان نشوند و اگر سنتی عصیان شد، ارکان محقق نشده اند. همانطور که روایت با جزئیت قرائت سازگار است، همچنین با وجوب استقلالی قرائت هم سازگار است و اعاده نماز هنگام ترک نماز به خاطر عدم تحقق شرط فریض است.

۱- (۲) روایت مورد نظر استاد را نیافتیم اما حدیث زیر هم مضمون روایت مشار الیها است. وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۰۹ و ۱۱۰ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْفَرْضِ فِی الصَّلَاةِ- فَقَالَ الْوَقْتُ وَ الطَّهُورُ وَ الْقِبْلَةُ وَ التَّوَجُّهُ- وَ الرُّکُوعُ وَ السُّجُودُ وَ الدُّعَاءُ- قُلْتُ مَا سِوَی ذَلِکَ فَقَالَ سُنَّةٌ فِی فَرِیضَةٍ.

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۹۰ باب۲۹ من ابواب القرائه ح ۱.

۲. اعاده نماز به جهت عقوبت

اعاده اعم از صحت و بطلان است، و اگر هم معنای اعاده بطلان نماز باشد، بطلان اعم است از جزئیت و عدم جزئیت. و عام خاص را ثابت نمی کند، اگر گفتند حیوان وارد این مکان شد، دلالت ندارد که انسان وارد شده است. معنای اعاده نماز، بطلان نماز نیست، نماز صحیح است اما اعاده عقوبتی است بر ترک عمدی قرائت.

مشابه این امر در حج میباشد، کسی که در حج قبل از وقوفین مجامعت کند باید سال دیگر حج انجام دهد. روای در اینجا پرسید: «حجه الإسلام او اولی است یا دومی؟» امام علیه السلام پاسخ دادند «اولی».

بنابراین ظهور «سن النبی سننا فی الصلاه» وجود واجبات استقلالیه در نماز است. و وجود واجبات استقلالیه استبعادی ندارد. و دلیلی بر خلاف نداریم جز «مَنْ تَرَکَ الْقِرَاءَهَ مُتَعَمِّداً أَعَادَ الصَّلَاهَ»(۱) لکن اعاده دلالت بر بطلان ندارد.

تزاحم بین فریضه و سنت با نص « لَا تَنْقُضُ السُّنَّهُ الْفَرِیضَهَ»(۲) حل می شود، تزاحم بین دو فریضه اندک است و با راه حل های پیشین یا راه حل دیگر حل می شود و راه حل قائل فقط تزاحم بین دو سنت را حل میکند.

مناقشه دوم : عرفی نبودن(نظر تحقیق)

معنای اینکه «خداوند تبارک و تعالی فرائضی را فرض کرد و پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله سلم سنن را به عنوان سنت واجب کرد» آن است که نماز حاصل و ثمره دو جعل است، مقداری را خداوند تعالی و مقداری را پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله سلم واجب کرده کرده اند. خطاب «اقیموا الصلاه» یک وجوب را بیان میکند و روایات مبینه آن نماز را معنا می کنند. ظاهر «سنّ النبی سنناً» یعنی پیامبر گرامی هم اجزائی برای نماز قرار داده است، اما چون ایشان قرار داده اند نامش سنت است.

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۹۰ باب۲۹ من ابواب القرائه ح ۱.

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۹۱ باب۲۹ من ابواب القرائه ح۵.

متفـاهم و ارتکـاز عرفی از آن ادله این است که بر طبیعت نماز بیش از یک وجوب نیامـده است. و روایات فرائض و سـنن آن ظاهر را که یک واجب است بیان میکنند. آن واجب مشتمل است بر فرائض و سننی، فرائض را خدا جعل کرده است و سنن را پیامبر سپس در ادامه می فرماید قرائت سنت است و «مَنْ تَرَکَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّداً أَعَادَ الصَّلَاةَ»(۱) اعاده نماز به خاطر آن است که جزئی از واجب و مرکب را نیـاورده است. همـانطور که مرحوم محقق خویی میفرماینـد ظـاهر اعـاده آن است که جزء نمـاز را ترک کرده است نه به خاطر اینکه واجبی را در نماز ترک کرده باشد باید نماز را اعاده کند.

نبود بیش از یـک واجب مساعـد اعتبـار است، شـارع نفرموده است که «نماز بخوانیـد» و «نماز واجب است» و «چنـد واجب در نماز وجود دارد»، وجوب استقلالی و وجود واجباتی در نماز خلاف ارتکاز و دور از ذهن است.

در بحث مستحبات واجب، وجود مسـتحب در ظرف واجب محل کلام است، آنجا بیان شد که مجموعه با قنون واجب است و بر فرض پـذیرش جزء نبودن مستحب به جهت هم سـنخ نبودن، اما جزء نبودن سـنن مورد پذیرش نیست، چون سـنن از سـخن واجبات است و ظاهر خطابات هم جزئیت سنن می باشد.

تبصـره: اگر کسـی رمی روز دوم و سوم را که در جح که سـنت است عمدا ترک کند حج او باطل نیست. یا بیتوته در منا جزء نیست.

امـا ظـاهر خطابـات نمـاز آن است که سـنن جزء می باشـند و ظهـور امر به اعـاده در صورت ترک ظهور در جزئیت دارد. فرق فرائض و سـنن در آنجـاست کـه فرائض هم در حـال التفـات و هم در حـال نسـیان جزء است و ترک عمـدی و سـهوی فرائض موجب بطلان است اما جزئیت سنن مختص به حال التفات است و در حال نسیان جزء نیستند.

ص: ۲۶۲

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۹۰ باب۲۹ من ابواب القرائه ح ۱.

پرسش: اگر سنن واجبات استقلالیه باشد، مکلف هنگام ترک عمدی سنن باید مستحق چندین عقاب باشد؟

پاسخ قائل: ملاک نماز واحد است، و شارع برای رسیدن به این ملاک شارع جعل های متعدد را جعل کرده است.

نادرستی ادعای تعدد امر در نسیان

قائل ادعا کرد لامحاله در باب نسیان دو امر وجود دارد.

در نظر تحقیق این ادعا مورد قبول نیست. در بحث اشتغال، در باب نسیان جزء تنبیهی منعقد شده است که آیا خطاب به ناسی امکان دارد یا نه؟ به آن تنبیه مراجعه کنید محققینی همچون نائینی خویی و آخوند قائل به تعدد خطاب هستند، لکن معنای تعدد خطاب تعدد امر نیست. ارکان یک امر دارند و غیر ارکان به قید التفات یک امر دیگر دارند، و این امر دوم ممتم الجعل است، نتیجه انضمام امر دوم به امر اول، یک امر به مجموع نماز برای ملفتین است. شخص ملتفت به سنن یک امر بیشتر ندارد، او به مجموعه فرائض و سنن امر شده است، در صیاغت و لفظ دو امر است، در مقام ابراز و لفظ دو خطاب از شارع رسیده است «اقیموا الصلاه» و «اگر ملتفت هستی سنن را بیاور» امر دوم در مقابل امر اول نبوده و آن را تمام میکند اما در حقیقت همانا دومی متمم الجعل می باشد و در لب یک امر وجود دارد.

ظاهر روایت «سن رسول الله سننا» آن است که امر به یک چیز تعلق گرفته وواجب یک چیز است. نمازی را که خدا واجب کرده است و فرائضی را داخل آن قرار داده است، پیامبر هم چیزهایی را داخل نماز قرار داده است. ظاهر رواتی که میگوید نماز از ارکان اسلام است یعنی نماز مجموعه ای با همه فرائض و سنن، یعنی یکی از ارکان اسلام نماز است و یک واجب داریم، نه واجبات عدیده بنابراین استقلالی بودن اوامر سنن خلاف ظاهر است.

ص: ۲۶۳

این بیان در بحث ناسی نظیر بیان محقق همدانی است در اوامر اجزاء همچون «اقرء الفاتحه»، «تشهد» و «ارکع» ایشان این اوامر را ارشادی نمی دانند _ بحث ایشان در «لاصلاه الا ـ بفاتحه الکتاب» نیست، این تعبیر قطعا ارشادی است _ تعبیر «اسجد» امر مولوی تکلیفی ضمنی است که تکه ای از «اقیموا الصلاه» امر به مجموع میباشد.

پس نظریه مرحوم خویی آن است که اوامر نماز ضمنی است و این نظریه نظریه درستی است. مجموع مرکب یک امر بیشتر ندارد و سایر اوامر اوامر ضمنیه و مبینه هستند، و معنای تعدد امر آن نیست که اجزاء هر کدام امر واقعی مستقل از امر به مجموع دارند.

بنا بر آنچه گذشت وحدت امر لامحاله است و ارتکاز هم مؤید آن است، به مجموع نماز یک امر شده است و ملتفت ارکان و غیر ارکان یک بیش از یک امر به مجموع فرائض و سنن ندارد، ناسی هم یک امر بیشتر ندارد، اگر کسی از یک سنت غافل است، امر او تعلق گرفته به فرائض و سنن دیگر به جز آن یک سنت، و اگر از دو سنت غافل است امر او تعلق گرفته به فرائض و سنن نماز به جز آن دو سنت و اگر کسی از همه سنن غافل است امر او فقط به فرائض تعلق گرفته است.

بنابراین وجود دو امر مستقل هم دلیل ندارد، هم خلاف ظاهر روایات و هم خلاف ارتکاز است.

خلاصه:

مشهور به وجود تزاحم در واجبات ضمنیه قائلند.

مرحوم خویی و برخی پس از ایشان منکر تزاحم در واجبات ضمنیه بوده و به تعارض واجبات ضمنیه قائل بوده و مرجع را قواعد باب تعارض میدانند.

ص: ۲۶۴

تزاحم ناشی از عجز مکلف از متثال جزئین می باشد.

و تعارض ناشی از سقوط امر با عجز از یکی از جزئین و اجمال و ابهام دلیل ثانوی در جعل مابقی است.

در رد نظریه مرحوم خویی چهار راه حل برای تزاحم بیان شد.

۱. محقق صدر: متعلق امر ثانوی «المقدور من الاجزاء» است و این عنوان دو تطبیق دارد که با هم متزاحمند.

ایشان به این راه حل پاسخ دادند که خلاف مقام اثبات بوده و تالی فاسد دارد.

۲. مقتضای جمع عرفی بین ادله رفع اضطرار و ادله اولیه آن است که در اضطرار به ترک یکی از جزئین عرف میگوید ذو المرجح را اتیان شود و در صورت تساوی مکلف مخیر در اتیان یکی است.

۳. عرف در عجز از بعض اجزاء، خطابات مرجح دار را اظهر از خطاباتی میداند که ترجیح ندارند.

۴. در تزاحم بین سنت و فریضه، فریضه مقدم است.

بیشترین اعتماد ما بر مقتضای فهم عرفی است، عرف خطابات اجزاء و شرائط را متعارض نمی بیند. در امر به مرکب در فرض عجز از بعض اجزاء اگر اتیان ناقص لازم باشد و مولا گفته باشد هر مقدار از مرکب را میتوانی بیاور، و عبد عاجز از یک جزء از جزئین باشد، عقلا و عرف میگویند: هر مقدار که میتوانی مولا را به خواسته اش نزدیک کن، اهم را بیاور و مهم را ترک کن، و اگر مساوی باشند مخیری.

ذهن علمای سابق نیز درست عمل کرده و در تزاحم بین واجب استقلالی و واجب ضمنی فرق نگذاشته اند.

در نهایت سخن مرحوم خویی خلاف ارتکاز بوده و دقت عقلی است. و همین که عرف در محل کلام قواعد باب تزاحم را جاری میکند برای ما کافی است چه بتوانیم عمل عرف را تحلیل کنیم یا نتوانیم!

ص: ۲۶۵

این تنبیه ثمرات متعدد دارد فردا ان شاء الله به دو فرع اشاره میکنیم و سپس به تنبیه بعدی تزاحم در واجب موسع و مضیق خواهیم پرداخت.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه دوموجود تزاحم در واجبات ضمنیه ۹۵/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

لزوم ترتب مناقشه بر تزاحم در واجبات ضمنیه۱

جواب یکم: نبود ملزم بر پذیرش ترتب (محقق صدر)۱

جواب دوم: مستبعد نبودن ترتب۲

ثمره تعارض و تزاحم در واجبات ضمنیه۳

تنبیه سوم: تزاحم بین واجب موسع و مضیق۴

نبود تزاحم بین واجب موسع و مضیق (محقق ثانی)۵

مناقشه: وجود تفصیل در مقام (محقق نائینی)۶

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه دوم:وجود تزاحم در واجبات ضمنیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اثبات وجود تزاحم در واجبات ضمنیه بود.

لزوم ترتب مناقشه بر تزاحم در واجبات ضمنیه

بر تصویر تزاحم در واجبات ضمنیه مناقشه شده است که لازمه پذیرش تزاحم، پذیرش ترتب است و حال آنکه وجود ترتب در واجبات ضمنیه محتمل نیست. چون معنای ترتب آن است که مهم در صورت عصیان اهم فعلی بوده، بنابراین هم اهم امر داشته باشد و هم مهم یعنی دو حکم فعلی داشته باشیم و وجود دو حکم فعلی در حق عاجز قابل التزام نبوده و تالی فاسد مسأله است، حتی محقق نائینی با آنکه بحث تزاحم در واجبات ضمنیه را تعقیب کرده است قائل به این تالی فاسد یعنی وجود دو امر در تزاحم بین اجزاء و شرائط نیست. نزد محقق نائینی اگر کسی در تزاحم بین رکن و غیر رکن، غیر رکن را انجام دهد نماز باطل است.

جواب یکم: نبود ملزم بر پذیرش ترتب (محقق صدر)

ص: ۲۶۶

بار کردن تمام احکام تزاحم در محل بحث ـ جریان مرجحات تزاحم مورد پذیرش گشت ـ دلیلی ندارد. ادعای لزوم وجود ترتب در هر جایی که تزاحم است دلیل ندارد.

در مباحث سابق گذشت که لازم نیست جریان مرجحات در واجبات استقلالیه و واجبات ضمنیه به یک نحو و به یک تقریب باشد همچنین لازم نیست سایر احکام هم یک نواخت باشد و مجبور بود با پذیرش تزاحم در واجبات ضمنیه، ترتب را پذیرفت.

برای روشن شدن اینکه باید تن به ترتب داد یا نه، باید دید مقتضای ادله ای که موجب شد قواعد تزاحم را در محل کلام جاری کنیم چگونه است؟ آیا آن ادله اقتضای لزوم ترتب و وجود امر به مهم در صورت عصیان اهم را دارند یا نه؟ و بیان ها در جریان احکام تزاحم چهار بیان بود.

این شبهه طبق بیان محقق صدر ـ متعلق امر در تزاحم بین اجزاء «المقدور من الاجزاء» است ـ مندفع است. در جایی که جزئی اهم است و جزء دیگر مهم، مقدور فقط اهم است و بیش از یک تکلیف وجود ندارد. و در جایی که جزئین متساوی هستند عرف مقدور را تطبیق میکند بر جامع.

شبهه طبیق بیان دوم ـ ضم ادله رفع اضطرار به ادله اولیه ـ نیز مندفع است. نتیجه آن انضمام عبارت بود از سقوط امر به یکی از جزئین متساویین، و سقوط به مهم در جایی که یکی از جزئین اهم و دیگری مهم بود.

طبق دیگر تقاریب نیز پذیرش ترتب لزوم ندارد.

جواب دوم: مستبعد نبودن ترتب

جاری نبودن ترتب در اجزاء و شرائط از واضحات و مسلمات نیست و آیه و روایت ندارد.

ص: ۲۶۷

مستشکل در مقام مناقشه ادعا کرد که ترتب محال است. اما در پاسخ میتوان گفت ادعای ترتب در واجبات ضمنیه بعید نیست. اساس و بنای بحث در واجبات ضـمنیه فهم عرف بود و اگر کسی ادعا کند که ابناء عرف و عقلا با خطابات ضمنیه همان رفتار را می کنند که با خطابات استقلالیه می کنند، این ادعا ادعای دور از آبادی و بعیدی نیست. مردم کما اینکه خطابات استقلالیه متزاحم می بینند، خطابات ضـمنیه را هم متزاحم می بینند. اینگونه نیست که در ذهنشان آن باشد که «اقرء الفاتحه الکتاب» و «ارکع» واجب استقلالی نیست.

اگر کسی توانست این ادعا را باورد کند بعید نیست ترتب در ضـمنیات را هم بپذیرد. عبدی که هم بر خرید نخود و هم بر خرید سیب زمینی قدرت ندارد و از طرفی هم مرکب از او ساقط نشده است و در حالی که نخود برای مولا اهم است اما سیب زمینی خریده و با آن را در آبگوشت می ریزد، این مدعی می تواند ادعا کند که «سیره عقلا در اینجا آن است که عقاب عبد را تخفیف میدهند، عقلا عبد را مستحق عقوبت می دانند اما عقابش با جایی که هر دو را ترک کند فرق میکند» و این ادعا ادعای نامربوطی نیست.

نظریه صحت نماز کسی که در دوران بین قیام و رکوع، رکوع را ترک کند و قیام را انجام دهد قائل نداشته و خلاف شهرت است.

ثمره تعارض و تزاحم در واجبات ضمنیه

ثمرات مهمی در فقه بین نظریه وجود تزاحم در واجبات ضـمنیه و انکار آن و ادعای تعارض وجود دارد. مرحوم خویی در محاضرات به نقل از محقق نائینی ده فرع را ذکر میکند احکام آنها طبق این دو نظریه مختلف است.

ص: ۲۶۸

فرع هایی نذیر فروع ذیل:

_ اگر امر دائر شد بین اتیان رکوع رکعت نخست با رکوع رکعت دوم، مکلف باید قدرت را در رکعت نخست مصرف کند.

_ اگر امر دائر شد بین قیام در حال قرائت و قیام متصل به رکوع، در اینجا قیام متصل به رکوع اهم است و مکلف باید قدرت را برای قیام متصل به رکوع حفظ کند.

فروع منحصر در فرع هایی که محقق نائینی ذکر کرده است نیست، فرع های دیگری را مرحوم سید یزدی در عروه افزوده است مثلاً این شرط [یا جزء] تزاحم کند با ده جزء دیگر، یا شرط دوم تزاحم کنند با مابقی و مانند این فروع.

در تزاحم ضمنیات گاهی دلیل یکی از متزاحمین دلیل لبی است مثلاًـ اگر امر دائر باشد بین طمأنینه و رکوع، دلیل طمأنیه اجماع است و دلیل رکوع دلیل لفظی مطلق است. این مثال در عروه الوثقی آمده است اما از محل بحث خارج است، چون در تزاحم باید اطلاق خطابین تمام باشد تا در مقام فعلیت داعویتشان تمام بوده و با هم تزاحم کنند. و دلیل لبی اطلاق ندارد تا شامل موارد تزاحم شود لذا دلیل لفظی نزد همه محققین _ چه قائلین تزاحم و چه قائلین تعارض _ مقدم بوده و لازم العمل است.

در تزاحم بین رکوع رکعت نخست و رکوع رکعت دوم، قائلین به تزاحم و قائلین به تعارض رکوع رکعت اول را مقدم میدانند، اینجا به خاطر خصوصیتی که در خطاب است هر دو گروه قائلین رکوع رکعت اول را مقدم می کنند چون با ملاحظه خصوصیت خطابات می بینند که موضوع رکوع ایمائی عجز است و مکلف در رکوع رکعت اول عاجز نیست تا ایماءً رکوع کند بنابراین به مقتضای خطابات باید قدرت را صرف رکوع رکعت اول کند. در تزاحم بین قیام حال قرائت و قیام متصل به رکوع آن خصوصیت نیست و قائلین تزاحم از قائلین به تعارض جدا شده و میگویند مکلف مخیر است.

ص: ۲۶۹

در دوران امر بین رکوع و ذکر رکوع نیز بایـد مراجعه به خطابـات کرد(۱) و با مراجعه به خطابات اسـتظهار میکنیم که خطاب رکوع مقـدم بر خطـاب ذکر است. لسـان دلیـل رکوع گویـای آن است که رکوع مقوم نمـاز است. «الصـلاه ثلاـثه اثلاـث ثلث رکوع» رکوع یـک سوم نمـاز است، و لسـان دلیـل ذکر رکوع گویـای آن است که اگر نمازی خواست محقق شود «در رکوع نماز بایـد ذکر گفته شود». نماز بـدون رکوع محقق نیست، تا ذکر در نماز واجب باشـد، رکوع موضوع ذکر را محقق میکند و بدون رکوع موضوع محقق نیست بنابراین رکوع مقدم است بر ذکر.

حکم در فروع با مبنای تزاحم راحت تر است، سراغ قواعد تزاحم رفته اگر یکی مرجح داشت آن مقدم است و الا مکلف مخیر است.

اما حکم با مبنای تعارض مقداری نیازمند تحقیق و تلاش است. و فقیه باید خطابین متعارضـین را ملاحظه کند. تعارض صـفت خاطبـات است و بایـد خطابـات ملاـحظه شود، اگر یکی از خطـاب هـا به بیـان مقـدم شـد از تعـارض خـارج می شونـد و اگر نتوانستیم یکی از خطـابین را مقـدم کنیم بایـد سـراغ مرجحـات برویم همچون موافقت بـا کتـاب یا مخالفت با عامه، و چه بسـا مرجحات باب تعارض با مرجحات باب تزاحم یگانه باشـند. و اگر مرجحی نبود نوبت به اصل عملی میرسد و بسیاری از محقق قائل به اصل تساقط هستند و مرحوم آخوند قائل به تخییر است.

در دوران بین طهارت از حـدث و طهارت از خبث قائلین به تزاحم طهارت از حـدث را مقـدم میکننـد و باید نماز را با طهارت حدثیه و نجاست خبثیه به جا آورد چون طهارت از حدث فریضه است «لاصـلاه الا بطهور» و طهارت از خبث سنت، و قائلین به تعـارض نیز به همین نتیجه قائلنـد، ایشان روایت وضو را با روایت «لاتصل فی النجس» را متعارض می بیننـد و میگوینـد روایت وضو موافق این آیه «اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا وجوهکم» از قرآن است. و موافقت با قرآن مرجح است.

ص: ۲۷۰

۱- (۱) نزد همه.

البته در موافقت با قرآن بحثی بود که آیا موافقت با اطلاق قرآن مرجح است یا نه! مرحوم خویی اشکالی داشتند اما در عمل موافقت با اطلاق را مرجح قرار داده اند.

تنبیه سوم: تزاحم بین واجب موسع و مضیق

آیا احکام تعارض همانطور که در احکام مضیق جاری است در دوران امر بین حکم موسع و مضیق هم جاری است؟

مسجد نجس است و مکلف در اول وقت هم امر به نماز دارد و هم امر به ازاله نجس از مسجد؛ همانا بحث در اول وقت است، چون در آخر وقت هر دو تکلیف مضیق هستند و بلاکلام تزاحم در آنجا جاری است و نماز اهم است و با اشتغال به ازاله نماز فوت می شود لذا باید نماز اتیان شود. در اول وقت یک امر «صل» وجود دارد و یک امر فوری «ازل النجاسه عن المسجد»، فوریت حکم به خاطر دلالت امر بر فور نیست، از مناسبات حکم و موضوع و قرائن موجود می فهمیم که مسجد مقدس است و نجاست آن مبغوض شارع می باشد و راضی نیست و لو یک لحظه مسجد نجس بماند.

همچنین روشن باشد که بین امر استحبابی و امر وجوبی تزاحمی وجود ندارد.

بحث در تزاحم واجب مضیق و واجب موسع است که آیا احکام تزاحم در اینجا جاری است یا نه؟ سپس نوبت به بحث از وجود یا عدم تزاحم بین دو واجب موسع خواهد رسید.

مرحوم آخوند در کفایه در بحث ضد به این مبحث با اینکه مهم بوده به طور تفصیل نپرداخته و با اشاره گذشته است.

مرحوم نائینی این بحث را از فقه به اصول آورده است. ـ همانطور که قواعد اصولی همه از فقه آمده اند، علما در بحث فقهی نیاز به بحث از قواعدی داشتند که در جای جای فقه کاربرد داشته است و دو راه برای بحث از آن قواعد وجود داشته است راه اول اینکه در بحث فقهی وقتی به قاعده ای رسیدند آن را بحث کنند و راه دوم اینکه آن قاعده و دیگر قواعده را در جای دیگری به نام اصول بحث کنند و ایشان راه دوم را انتخاب کرده اند. مرحوم آخوند هم در تعریف اصول فرموده «اصول قواعده عامه ای است که فقها در جاهای عدیده به آن نیاز دارند» ـ محقق نائینی به این قاعده نیاز داشته لذا در اصول از تزاحم بحث نموده است.

نبود تزاحم بین واجب موسع و مضیق (محقق ثانی)

محقق ثانی میفرمایند «بین واجب موسع و مضیق تزاحم وجود ندارد چون یک یا چند فرد از موسع مزاحم مضیق است و نه خود امر موسع لذا اینجا تزاحم وجود ندارد».

امر به طبیعت و صرف الوجود نماز با امر به ازاله تزاحم ندارد، چون تزاحم مربوط به مقام امتثال و دعوت دو امر میباشد، و در محل کلام «صل» دعوت میکند به طبیعت نماز و «ازل» دعوت میکند به ازاله که مزاحم فردی از نماز است. اگر مکلف طبیعت نماز را انجام دهد با ازاله تزاحمی ندارد، مکلف قادر به انجام جامع نماز است و آن جامع افراد مقدور و غیر مقدوری دارد، و جامعی که افراد مقدور و غیر مقدور دارد خود مقدور است. حتی اگر تمام افراد نماز مزاحم داشته باشد مگر یک فرد ـ مثل اینکه اشتغال به ازاله از زوال تا چهار رکعت به آخر وقت طول بکشد ـ باز تزاحمی بین ازاله و نماز نیست. چون امر به جامع در صورتی که همه افراد جامع مزاحم دارد جز یک فرد آن عقلائی و صحیح است.

و نظریه حق آن است که اوامر متعلق به طبائع است نه افراد. اگر تخییر در واجب موسع شرعی باشد، امر به فرد فرد نماز خورده است و مزاحم با ازاله است، اما امر نماز متعلق به افراد نبوده و تخییر شرعی نیست، امر به جامع نماز بین الحدّین خورده و تخییر عقلی است. با این توضیحات تزاحمی بین واجب موسع و مضیق وجود ندارد.

ثمره تعلق امر به طبیعت و نبود تزاحم

امر به جامع نماز با امر مضیق ازاله تزاحم ندارد. اگر مکلف ازاله را ترک کرده و مشغول نماز شود میتواند به قصد امر نماز را اتیان کند، این فرد از نماز امر ندارد اما جامع امر دارد. مرحوم آخوند به رأی مرحوم محقق ثانی اشاره کرده و فرموده اند «مکلف با ترک ازاله میتواند نماز را به قصد امر جامع امتثال کند».

حاصل: محقق ثانی ادعا دارند با وجود امر به جامع نماز تزاحم و تصادمی بین امر به نماز و امر به ازاله وجود ندارد.

مناقشه: وجود تفصیل در مقام (محقق نائینی)

محقق نائینی در مقام تفصیل داده و میفرمایند سخن محقق خویی با یک مبنا صحیح است و با یک مبنا صحیح نیست.

ایشان بر این باورند که این بحث مبتنی است بر این بحث که آیا قدرت عقلا در تکالیف دخیل است یا شرعاً.

مشهور قدما دخالت قدرت در تکلیف را عقلی میدانند. در نظر ایشان شارع امر به طبیعت کرده است و عقل که تکلیف عاجز را قبیح میداند، تکلیف را منحصر به حصه مقدوره می کند. اخذ قدرت در تکلیف با حکم عقل است و قدرت دخیل در فعلیت حکم است.

محقق نائینی اخذ قدرت در تکلیف را به اقتضای خطاب و شرعی میداند، شارع فرموده است «اقیموا الصلاه» اما این تکلیف انصراف دارد به نماز مقدوره «اقیموا الصلاه المقدوره». هر چند لفظ نماز به طبیعت نماز وضع شده است اما چه بسا قرائت حافه به کلام ظهور ثانوی می بخشند و اینجا قرائن حافه گویای آن است که غرض از تکلیف بعث و زجر است و بعث و زجر فقط در جایی است که مکلف قادر است.

مثال قرینه حافه مثل اینکه سخنور در محاوره عرفی میگوید «چگونه این مطلب را نمی فهمی در حالی که هر آدمی این را میفهمد!». کسی نمی تواند نقض کند که آدمی که در خواب است نمی فهمد چون مراد سخنور از «هر آدمی» یعنی هر آدمی که قابلیت فهم را دارد میباشد.

و در محل کلام خطاب «ای مردم نماز بخوانید» همراه است با قرینه ی "نمازی که می توانید".

این بحث را مرحوم خویی در محاضرات و مرحوم صدر آورده اند مطالعه بفرمایید.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه سومتزاحم بین واجب موسع و مضیق ۹۵/۰۹/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه سوم:تزاحم بین واجب موسع و مضیق

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبیه سوم در تزاحم بین واجب موسع و ضمیق بود.

محقق ثانی فرمودند: «بین واجب موسع و مضیق تزاحم وجود ندارد بنابراین در تزاحم بین نماز اول وقت و ازاله نجس از مسجد مکلف می تواند نماز را به قصد امر اتیان کند، چون امر به جامع نماز بین الحدین از زوال تا غروب با امر به ازاله تصادم ندارند».

کلام محقق ثانی اجمالی دارد که آینده تبیین خواهد گشت.

مناقشه: وجود تفصیل در مقام (محقق نائینی)

محقق نائینی می پذیرند بین واجب موسع و مضیق تزاحم وجود ندارد. امر به جامع لااقتضا است و امر به مضیق اقتضا است؛ «صلّ» نسبت به فرد یا افرادی از نماز که مزاحمت دارد لااقتضا است و نمیگوید «آن را انجام بده» و «ازل النجاسه عن المسجد» نسبت به آن فرد از ازاله اقتضا دارد و میگوید «آن فرد از ازاله را به جا بیاور» و بین اقتضا و لااقتضا تزاحم وجود ندارد. محقق ثانی از عدم تزاحم بین واجب موسع و مضیق نیتجه میگیرند که میتوان هنگام ترک اهم مهم را به قصد امتثال امر انجام داد. این مسأله «آیا با وجود امر به شیئ اهم میتوان ضد آن را که مهم است به قصد امر انجام داد؟» یکی از مسائل مبحث ضد می باشد.

مناقشه مرحوم محقق نائینی قدس سره در نتیجه ای که است که محقق ثانی قدس سره بر عدم تزاحم بار کرده است. مرحوم نائینی نیز مدعی هستند بین واجب موسع و مضیق تزاحم وجود ندارد، اما بحث آنجاست که هنگامی که بعض افراد واجب موسع مزاحمِ واجب مضیق شد آیا میتوان مهم را با ترک اهم به قصد امر جامع اتیان کرد یا نه؟ و صحت یا عدم صحت اتیان نماز به قصد امر مبتنی است بر اینکه اخذ قدرت عقلی است یا به اقتضای خطاب؟ و حق تفصیل است. طبق مبنای اخذ قدرت عقلی نیازمند ترتب نیستیم. طبق مبنای اخذ قدرت به اقتضای خطاب نیازمند ترتب هستیم.

ص: ۲۷۴

اگر اخذ قدرت به حکم عقل باشد ــ یعنی چون عقل به خاطر اینکه حکم به قبح تکلیف عاجز می کند میگوید «واجب شما

طبیعت مقدوره است» ـ امر به جامع اشکال ندارد چون «الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدورٌ» و جامع نماز امر دارد و هنگام ترک ازاله میتوان نماز را به قصد امر جامع امتثال نمود. عقل با توجه به مقدمه «الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدورٌ» میگوید: امر مولا به جامع بین مقدور و غیر مقدور عیبی ندارد.

اگر اخذ قدرت به اقتضای خطاب باشد ـ که نظر شریف مرحوم نائینی است ـ یعنی سنخ تکلیف یک سنخ وجودی است که تحقق آن در خارج مقتضی آن است که متعلقش مقدور باشد، «اقیموا الصلاه» یعنی اقیموا الصلاه المقدوره.

محقق نائینی میفرمایند: «آن قدرت(۱) شرعیِ متقدم از خطاب دخیلِ در ملاک و مؤخر کننده خطاب قدرتی است که در رتبه قبل از امر اخذ شده است. چون دخیل در ملاک است در رتبه قبل از امر اخذ شده است. اما آن قدرتی که دخیل در ملاک نیست در رتبه متأخر از امر و به اقتضای آن محقق است». این گفتار محقق نائینی است و گذشت ایشان دو بیان در اینجا دارند.

ایشان می فرمایند:«غرض و انگیزه مولا ـ از تکلیف بعث و زجر است و بعث و زجر امکان ندارد مگر نسبت به مقدور، لذا خطاب منحصر است به حصه مقدوره. وقتی غرض ضیق است خطاب هم به اقتضای آن تضیق را پیدا میکند».

انصراف تکلیف به حصه مقدوره همانند انصراف در این مثال است. وقتی گفته می شود «همه این مطلب را می فهمند» مراد آن نیست که کودک در گهواره هم می فهمد، این جمله انصراف دارد به افرادی که قابلیت فهم دارند، همه این مطلب را می فهمند یعنی هر کسی که قابلیت فهم را دارد. و خطاب «انجام بده» انصراف دارد به حصصی که قابلیت انجام دادن را دارند. بنابراین امر تعلق گرفته است به حصه مقدوره.

۱- (۱) پرسش یکی از طلاب: آیا دو گونه قدرت شرعی داریم؟پاسخ استاد: بلی.

در مثال محل بحث عبـد وقتی مکلف به نماز و ازاله شده است و امر ازاله اهم می باشد قدرت بر نماز ندارد، این فرد از نماز با وجود امر به ازاله مشـمول امر به نماز نیست، ایشان میفرمایند: با مسـلک ما در ترتب میتوان ضدّ عبادی را به قصد عبادت انجام داد لـذا نماز را به قصـد امر اول امر به حصه مقدوره نمی توان انجام داد مگر با نظریه ترتب، و با محال دانست ترتب نمی توان نماز را به قصد امر انجام داد. و با مسلک محقق ثانی میشود نماز را به قصد امر جامع اتیان نمود.

مراد محقق نائینی از صـحت نماز آن نیست که امر به نماز به افراد(۱) تعلق گرفته است و خصوصـیات فردی داخل در مأمور به بوده و مکلف در اتیـان یکی از افراد تخییر شـرعی دارد بلکه امر در نظر شـریف ایشان به کلی تعلق گرفته است اما کلی قیـدی دارد به نـام حصه مقـدوره. «تقیـدٌ جزءٌ و القیـد خـارجیٌ» تکلیـف تعلق گرفته است به کلی حصه مقـدوره. حصه مقـدوره یعنی طبایع مقدوره و طبایع مقدوره کلی است نه افراد. تعلق امر به افراد و تخییر شرعی به تبع آن نزد هر دو قول باطل است..

۱- (۲) پرسـش یکی از طلاب: ما با طبیعت کاری نـداریم، امر به فرد خورده است؟پاسـخ اسـتاد: ما به طبیعت قدرت داریم در ضمن فرد، امر به طبیعت خورده اما قـدرت بر طبیعت همیشه ملازمه دارد بر قدرت بر فرد. مثل اینکه خود طبیعت منفک از فرد نیست. طبیعت بـدون فرد نمی شود امـا معنـا آن نیست که امر خورد به فرد. امر به جهت جـامعه خورده و آن دخیـل در ملاک است. کفـایه: «ان الحق متعلقه بالطبـائع» سـپس محققین بحث در حول این جمله ارائه داده انـد. نمـاز در اینجـا بودن دخیـل در ملاـک نیست. در این زمان دخالت در ملاک نـدارد. ذات نماز دخیل است در ملاک، درست است که طبیعی لایوجـد الا در ضمن فرد اما این ملازمه ندارد که امر هم به فرد خورده. بارها آخوند فرمود: امر به ملازم سرایت نمی کند به ملازم آخری.

جواب مبنایی: ابراز معنای صیغه انشاء (محقق خویی)

مرحوم محقق خویی قدس سره در محاضرات به مناقشه استاد خویش جواب داده اند. جواب نخست جواب مبنایی است.

بین محقق خویی و مشهور در تبیین حقیقت تکلیف اختلاف وجود دارد.

مشهور قائلند شارع با صیغه امر و نهی طلب را ایجاد میکند. با «اضرب» طلب ضرب را ایجاد میکند.

در مقابل محقق خویی می فرمایند: نظریه مشهور مبنی بر اینکه حقیقت تکلیف (صلّ و صیغه انشاء) ایجاد طلب است نادرست می باشد. همانا حقیقت صیغه انشاء، ایجاد طلب با لفظ نیست.

محقق خویی میفرمایند: طلب و اراده دو گونه است: ۱. طلب تکوینی ۲. طلب تشریعی.

طلب تکوینی یعنی تصدی فعل در خارج، کسی که آب را طلب میکند تکوینا یعنی در خارج راه می رود و به دنبال چشمه و رودخانه است.

طلب تشریعی یعنی اعتبار در نفس، شارع در نفس خویش فعل را بر عهده مکلف اعتبار میکند.

آیا شارع طلب را تکوینا ایجاد کرده است یا اعتباراً؟

ایجاد تکوینی طلب با لفظ بی معنا است. معنا ندارد صیغه انشاء و لفظ علت تکوینی طلب باشد چون میان علت و معلول باید سنخیت باشد، و بین الفاظ و طلب سنخیت نیست، لفظ و طلب مانند آتش و حرارت نیستند، لفظ تکوینا علتِ طلب باشد واضح البطلان است. طلب تکوینی معلول تصور و تصدیق و جزم شارع است.

طلب اعتباری نیز معلول اعتبار شارع یا عقلا است، وجوب و حرمت اعتباری کار شارع است و ارتباطی با لفظ ندارد.

تا اینجا روشن شد که لفظ و صیغه انشاء «صل» نه علت تکوینی طلب است و نه علت اعتباری آن.

ص: ۲۷۷

همانا غرض از وضع الفاظ و اختراع سخن، ابراز آنچه که در درون و ضمیر آدمی است. حکمت وضع و جعل و خلق و اختراع و اعتبارِ الفاظ به جهت آن است که انسان آنچه در ضمیر خود را دارد ابراز کرده و به خارج منتقل کند.

مرحوم خویی: «مسلک ما در الفاظ ابراز است، شارع با لفظ «صلّ» از اعتبار خود پرده بر میدارد».

شارع در واجبات در نفسش فعل را بر عهده مکلف اعتبار میکند میکند. مثلاً اعتبار میکند ثبوت مناسک حج را بر عهده مکلف سپس آن را با «لله علی الناس حج البیت من استطاع» و «ایها الناس حجوا» ابراز میکند. و در محرمات حرمان را بر عهده مکلف اعتبار میکند. اعتبار در واجبات عبارت است از «ثبوت الفعل علی الذمه» و در محرمات «حرمان الفعل علی الذمه».

ایاشن: طبق مسلک ما تعلق امر به حصه مقدوره و اقتضای خطاب نسبت به قدرت درست نیست. مفادِ خطاباتِ متکفلِ اوامر و نواهی ابراز و پرده برداشتن از یک اعتبار است.

با توجه به این توضیحات روشن شد که شأن خطاب فقط ابراز است و ابراز نمیتواند مقتضی و علبت برای اخذ قدرت باشد. شارع گاهی مقدور را ابراز میکند و گاهی غیر مقدور را.

بلی اگر معنای صیغه امر _ طبق مسلک مشهور _ ایجاد طلب بود امکان داشت بپذیریم که طلب به غیر مقدور تعلق نمیگرد و ایجاد طلب مقتضی قدرت است. لکن معنای صیغه انشاء _ طبق مسلک مختار _ ابراز است و با این مسلک نمیتوان گفت خطاب مقتضی قدرت است.

اشکال: تعلق امر به حصه مقدوره طبق هر دو مبنا در معنای امر (محقق صدر)

جواب مبنایی مرحوم خویی نزد محقق صدر و در نظر مختار پذیرفته نیست. خطاب «صل» مقتضی قدرت می باشد حال معنای صغیه انشاء چه ایجاد طلب باشد یا ابراز طلب. زیرا داعی اساس بیان محقق نائینی بود. داعی و انگیزه شارع از صغیه انشاء چیست؟ همانا داعی او تحرک عبد است و با توجه به اینکه حرکت عبد به سوی غیر مقدور معقول نیست متفاهم عرفی از صیغه انشاء آن است که مولا با صیغه «صل» میخواهد عبد را به سوی مقدور حرکت دهد.

قید «حصه مقدوره» به آن خاطر نبود که صیغه انشاء به ایجاد طلب معنا شد، و کلمه طلب موجب شد متعلق تکلیف فقط حصه مقدوره باشد. تا اشکال شود که طلب انشاء نشده است و همانا طلب امر اعتباری است. بلکه قید «حصه مقدوره» به خاطر نکته داعی و انگیزه شارع از امر و نهی بود.

به خاطر همین نکته است که مرحوم نائینی میفرمایند: اگر صیغه امر را انشاء شود اما داعی از آن تحریک نباشد مثلاً تعجیز باشد متعلق امر حصه مقدوره نیست. دواعی در امر مختلف است گاهی داعی تحریک است گاهی تعجیز و گاهی تهدید و همینطور داعی ممکن است چیزی باشد. در جایی که داعی تعجیز است اصلا متعلق امر مقدور نیست، «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ »(1) به خاطر آنکه اتیان مقدور نیست امر کرده است.

اختلاف اوامر به اختلاف دواعی است نه به اختلاف معنانی، آخوند مبنای این نظریه را پایه گذاری کرد و بعد از ایشان مورد قبول واقع شد.

حال اساس ادعای محقق نائینی که میفرمایند «خطاب مقتضی قدرت است» آن است که داعی جدی امر تحریک است و وقتی داعی تحریک شد معنای صیغه امر به هر گونه باشد مشکلی ایجاد نمی شود معنای صیغه انشاء ایجاد طلب باشد یا ابراز طلب. بنابراین ما جواب مبنایی مرحوم خویی را نمی فهمیم. اگر سخن محقق نائینی نادرست باشد طبق هر دو مبنا نادرست است و اگر درست باشد طبق هر دو مبنا درست است.

۱- (۳) سوره بقره آیه ۲۳.

جواب بنایی: اثبات نشدن قدرت با داعی امر (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق از خطابات استفاده نمی شود که انصراف و ظهور در حصه مقدوره دارند. این انصراف یا ظهور خلاف ارتکاز است.

خصوصا که محقق نائینی سخن مرحوم کرکی را مبنی بر «الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدورٌ» را قبول دارند.

توضیح: محقق نائینی در مناقشه مدعی بودند که «اقیموا الصلاه» اقتضا دارد که متعلقش حصه مقدوره باشد نه جامع نماز که مدعای محقق کرکی بود. ما در جواب میگوییم: اگر بپذیرید که «الجامع بین المقدور و غیر المقدور غیرُ مقدورٍ» که ما هم همین را خواهیم گفت این خوب است و اشکال ندارد. اما شما که میپذیرید «الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدورٌ» و میپذیرید امر به جامع به داعی تحریک است و جامع هم مقدور است با این حال چرا مدعی هستید امر تعلق گرفته است به حصه مقدوره؟

بعد از آنکه اعتراف دارید داعی مولا- تحریک به جامع است و جامع هم مقدور است، دلیلتان (مسأله داعی) اثبات نمی کند متعلق خطاب باید حصه مقدوره باشد، اثبات نمی کند که خطاب مقتضی حصه مقدوره است، نفی مقدور بودن جامع نمی کند.

شاید مراد محقق صدر از عبارت مبهمش نیز همین جواب به محقق نائینی باشد.

ما نهایتا با این جواب مناقشه مرحوم نائینی ناتمام میدانیم و نه با جواب محقق خویی.

خلاصه:

محقق کرکی: بین واجب موسع و مضیق تزاحم نیست و نیازمند امر ترتبی نیستیم.

مناقشه محقق نائینی: با مبنای ما نیازند امر ترتبی هستیم.

جواب تحقیق: با مبنای شما هم نیازی به امر ترتبی نیست، تعلق امر به جامع بین مقدور و غیر مقدور صحیح است.

ص: ۲۸۰

در محل کلام مناقشه دیگری به محقق کرکی شده است. محاضرات جلد سوم و کلام محقق صدر را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه سومتزاحم بین واجب موسع و مضیق ۹۵/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

جواب یکم: اخذ قدرت به حکم عقل (خویی)۱

جواب دوم: جواب بنایی و نقضی (نظر تحقیق)۲

جواب سوم: عدم صحت نماز مطلقا (خویی)۳

اشکال: مغالطه در تطبیق(محقق صدر)۴

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه سوم:تزاحم بین واجب موسع و مضیق

خلاصه مباحث گذشته:

سخن در تزاحم بین واجب موسع و مضیق بود، بیان شد به مرحوم محقق ثانی رحمه الله نسبت داده شده است که در تزاحم بین ازاله و نماز مکلف می تواند نمازش را در اول وقت به قصد امر جامع انجام دهد.

محقق نائینی رحمه الله مناقشه کردند که این سخن بر یک مبنا صحیح است و بر مبنایی صحیح نیست.

سخن ایشان با مبنای اعتبار عقلی قدرت در متعلق تکلیف صحیح است، چون جامع بین مقدور و غیر مقدور مقدور است پس امر به جامع وجود دارد و مکلف با وجود امر به جامع می تواند با قصد آن امر نماز را به جا آورد.

و سخن ایشان با مبنای اعتبار قدرت به اقتضای خطاب صحیح نیست چون امر به نماز شامل فرد اول که مزاحم دارد نیست، متعلق وجوب حصه مقدوره است و فرد اول وقت مقدور مکلف نمیباشد. الممتنع شرعا کالممتنع عقلا.

مگر اینکه با نظریه ترتب می توان نماز را تصحیح کرد.

به مناقشه محقق نائینی جواب هایی داده شده است.

جواب یکم: اخذ قدرت به حکم عقل (خویی)

ص: ۲۸۱

مرحوم محقق خویی رحمه الله مبنای اعتبار قدرت به اقتضای خطاب را در محاضرات انکار کرده اند و فرموده اند نظریه

درست همان نظریه معروف است که اعتبار به قدرت به حکم عقل می باشد. عقل از قبح تکلیف عاجز کشف میکند که وجوب به حصه مقدوره تعلق گرفته است.

دو نکته

نکته نخست: محقق خویی فقط در این بحث _ هم در محاضرات و هم در تعلیقه بر اجود _ ادعا کرده اند که اخذ قدرت به حکم عقل بوده و عقاب عاجز قبیح است و تکلیف در حق عاجز منجز نیست قدرت شرط تنجز تکلیف است نه شرط فعلیت، و طبق این ادعا مشی نکرده و در جاهای دیگر قائلند که قدرت در متعلق اخذ شده است و آن را شرط فعلیت می دانند.

نکته دوم: جواب محقق خویی در ردّ نظریه محقق نائینی مبنی بر اعتبار قدرت به اقتضای خطاب دو عدل دارد. ایشان در مقام رد محقق نائینی می فرمایند اعتبار تکلیف به اقتضای خطاب باشد یا به لحاظ خود تکلیف است یا به لحاظ داعی.

اما اعتبار قدرت به لحاظ خود تکلیف معنا ندارد، چون حقیقت انشاء ابراز می باشد نه ایجاد و ابراز مقتضی قدرت نیست. این بیان محقق خویی ارتباطی با نظریه محقق نائینی ندارد. (بیان ایشان در محاضرات).

و اما لحاظ داعی نیز مقتضی قدرت نیست. متعلق تکلیف با ملاحظه داعی باید حصه مقدوره باشد و جامع بین مقدور و غیر مقدور مقدور است. پس نیازی به اعتبار قدرت به اقتضای خطاب وجود ندارد. ردّیه دوم در جای جای محاضرات وجود دارد.

جواب دوم: جواب بنایی و نقضی (نظر تحقیق)

ص: ۲۸۲

مرحوم محقق نائینی می فرمایند: «امر به نماز طبق منبای تعلق امر به حصه مقدوره شامل فرد اول از نماز نیست لکن میتوان نماز را با امر ترتبی تصحیح کرد».

این قسمت از بیان محقق نائینی که فرمود «امر به نماز طبق منبای تعلق امر به حصه مقدوره شامل فرد اول از نماز نیست» خالی از اشکال است. اما اینکه در ادامه فرمود «نماز با امر ترتبی قابل تصحیح است» مناقشه دارد.

وجه سخن محقق نائینی که میفرمایند «با تعلق امر به حصه مقدوره نمی توان نماز را به جا آورد» آن است که فرد نخست از نماز چون مزاحم دارد شرعا ممتنع است و ـ الممتنع شرعا کالممتنع عقلا ـ و وقتی ممتنع شرعی بود ممتنع عقلی هم است پس مقدوره نیست تا بتوان نماز را با امر «صل» به جا آورد اما امر ترتبی نماز را مقدوره میکند.

مناقشه: در نظر تحقیق امر ترتبی با پذیرش امر به حصه مقدوره جایگاهی نداشته و با امر ترتبی نیز نمی توان نماز را به جا آورد. هنگامی که پذیرفتیم ممتنع شرعی عقلا هم متنع است ـ امر به اهم اطلاق و فعلیت داشته و نماز را ممتنع کرده و نماز مقدور نبوده و امر موسع «صلّ» شامل آن فرد نیست ـ با امر ترتبی نیز نمی توان آن نماز را تصحیح کرد. چون مراد از مقدوره در عبارت «حصه مقدوره» سه چیز میتواند باشد و طبق دو معنا امر اول برای تصحیح نماز کافی است و نیازمند امر ترتبی نیستیم و طبق یک معنا امر ترتبی وجهی ندارد. نخست: مقدور تکوینی، دوم: مقدور عرفی (مقدور تکوینی و شرعی)، سوم: عدم اشتغال به واجب دیگر.

ص: ۲۸۳

مقصود محقق نائینی از مقدور در «حصه مقدوره» مقدور تکوینی نیست. و طبق اذعان ایشان اگر قدرت قدرت عقلی باشد نماز صحیح است و نیاز به امر ترتبی نیست.

و مقصود ایشان از مقدور در «حصه مقدوره» مقدور عرفی است یعنی مکلف هم عقلا قادر باشد و هم منع شرعی وجود نداشته باشد. و در محل کلام نماز مقدور عرفی نیست، چون هر چند مکلف عقلا قادر بر نماز است اما شرعا قادر نیست، زیرا که ازاله مسجد اهم است و آن نماز را ممتنع شرعی کرده است. و مکلف با ترک ازاله شرعا بر نماز قدرت ندارد، لذا امر ترتبی معنا ندارد.

اگر مقصود ایشان از مقدور بودن، عدم اشتغال به واجب دیگر باشد، همان خطاب نخستین «صلّ» برای تصحیح نماز کافی بوده و نیاز به امر ترتبی نیست. «صلّ صلاه مقدوره» یعنی نماز واجب است با ترک اشتغال به واجب دیگر، و مکلف وقتی به واجب دیگر مشغول نشد همان امر اول نماز او را تصحیح میکند و نیازمند امر ثانوی ترتب نیستیم.

کلام محقق نائینی مبنی بر عدم صحت نماز با امر اول دو مقدمه دارد ۱. قدرت در خطاب معتبر شده است ۲. الممتنع شرعا کالممتنع عقلا؛ در نتیجه نمازی که مزاحم دارد شرعا مقدور نیست، و امر موسع «صل» شامل آن نیست.

ایشان با ادعای جریان امر ترتبی باید از یکی از مقدمه ها دست بردارند، یا باید بفرمایند که قدرت در خطاب معتبر نشده است، یا بفرمایند که ممتنع شرعی ممتنع عقلی نیست. در غیر این صورت با تحفظ بر هر دو مقدمه نظریه ترتب هم نمی تواند کاری از پیش ببرد، چون جایی برای تکلیف وجود ندارد. اگر جایگاهی برای تکلیف وجود داشته باشد ـ با رفع ید از یکی از مقدمه ها ـ امر اول کافی است، و اگر جایگاهی برای تکلیف وجود نداشته باشد و شمول امر اول مشکل داشته باشد امر ترتبی هم جایگاهی ندارد.

مرحوم محقق نـائینی در جاهـای دیگر که ترتب را مطرح میکنـد خطـاب را مقیـد به قـدرت نکرده است و آن دو مقـدمه را در بیانـات خود نـدارد. مثل تزاحم داعویت «انقـذ هـذا الغریق» و «انقـذ ذاک الغریق» و ایشان در حل تزاحم در آنجا فرموده اسـت داعویت یکی هنگام ترک دیگری فعلی است.

جواب سوم: عدم صحت نماز مطلقا (خویی)

محقق نائینی فرمودند: «سخن محقق کرکی با مبنای اعتبار عقلی قدرت در متعلق تکلیف صحیح است».

لکن ایشان طبق مبنای مشهور در اخذ قدرت که قدرت را به اقتضای حکم عقل میدانند باید نماز را صحیح ندانند. چون مبنای ایشان در مطلق و مقید آن است که تقابل اطلاق و تقیید تقابل ملکه و عدم است.

مطلق و مقیـد این بحث وجود دارد که تقابلشـان تقابل ملکه و عـدم است یا تقابل متضادان یا تقابل سـلب و ایجاب؟ مشـهور و نائینی و مرحوم آخونـد قائلنـد که تقابل اطلاق و تقیید تقابل ملکه و عدم است و مرحوم خویی بر این نظر هسـتند که تقابلشان تقابل متضادان است. اطلاق و تقیید دو امر وجودی متضادان هستند.

مرحوم خویی در جواب بعـدی به مناقشه مرحوم نائینی می فرماینـد «محقق نائینی چون مبنایشان در تقابل اطلاق و تقییـد تقابل ملکه و عـدم است، بایـد سـخن محقق کرکی را در هیـچ وجه نپذیرنـد، چون تقیید ملکه است و اطلاق عدم ملکه و زمانی که ملکه محال باشد عدم هم محال است _ اذا اسـتحال التقیید استحال الإطلاق _ تقیید «صل» به فردی که مزاحم ازاله است محال است و وقتی تقیید محال بود، اطلاق و شمول آن نسبت به فرد مزاحم هم محال است.

لکن سخن محقق کرکی با مبنای تقابل تضاد یا تقابل سلب و ایجابی درست است، چون ارتفاع سلب و ایجاب محال است و زمانی که تقیید محال شد، اطلاق ضروری است، ممکن است مبنای محقق کرکی در تقابل اطلاق و تقیید، تقابل تضاد یا تقابل سلب و ایجاب باشد.

اشکال: مغالطه در تطبیق(محقق صدر)

در جواب فوق مغالطه وجود دارد.

در مثال معروف بینایی و کوری، بینایی ملکه است و کوری عدم ملکه، کوری مطلق عدم بینایی نیست، بلکه آن عدم بینایی است که شأنش آن است بینا باشد، در نتیجه هر جا بینا بودن محال شد کور بودن هم محال است. در دیوار بینا بودن محال است کور بودن هم محال است.

در مباحث اصولی هم تقیید است، و عدم ملکه اطلاق، تقیید در جایی ملکه است که شأنیت تقیید را داشته باشد بنابراین اگر تقیید محال شد اطلاق هم محال است.

تقیید امر به قصد امر محال است و اطلاق هم محال است. یعنی وقتی محال شد که امر مقید شود به قصد امتثال امر، محال هم هست که شمول داشته باشد نسبت به جایی که قصد امر نشده است. تطبیق «اذا استحال التقیید استحال الاطلاق» در تقیید امر به قصد امر اینگونه است که اگر تقیید محال اشد، اطلاق و شمول در ما عدای آن مقید محال است، شمول اطلاق در غیر از فرد تقیید، زائد بر تقیید و اوسع از تقیید محال است.

در محل بحث تطبیق تقابل ملکه و عدم ـ وقتی ملکه محال شد عدم ملکه هم محال است ـ اینگونه است که وقتی تقیید «صل» به فرد مزاحم محال شد اطلاقس آن نسبت به غیر فرد مزاحم محال است، نه نفس تقیید.

وقتی در جانب ملکه میگویی: «تقیید دیوار به بینایی محال است» معنا ندارد در جانب عدم ملکه هم بگویی «تقیید به بینایی هم محال است» باید بگویی تقیید به کوری هم محال است. در محل بحث هم وقتی میگویی «تقیید به فرد مزاحم محال است» معنا ندارد بگویی «شمول به فرد مزاحم هم محال است» بلکه باید بگویی «شمول به غیر مزاحم هم محال است».

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه سومتزاحم بین واجب موسع و مضیق ۹۵/۰۹/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

اشکال دوم : خلط استحاله تقیید با عدم شأنیت تقیید (نظر تحقیق)۲

اشکال سوم : استحاله اطلاق با مبنای تقابل تضاد (نظر تحقیق)۳

نکته : رها کردن نقض ابرام جواب دیگر محقق خویی۵

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه سوم:تزاحم بین واجب موسع و مضیق

خلاصه مباحث گذشته:

سخن در مناقشه مرحوم نائینی بر محقق کرکی بود. محقق نائینی فرمودند:«طبق مسلک مشهور که قدرت را به حکم عقل معتبر میدانند میتوان آن فردی از طبیعت نماز را که مزاحم اهم است به قصد امر به جا آورد و طبق مسلک مختار که قدرت به اقتضای خطاب معتبر شده است نمی توان نماز را به جا آورد».

از مناقشه ایشان جواب هایی داده شد و محقق خویی جواب دادند که «شما با مسلک مشهور نیز نمیتوانید بپذیرید که نماز را به قصد امر میتوان امتثال کرد چون مبنای شما در تقابل اطلاق و تقیید تقابل عدم و ملکه است و وقتی تقیید محال باشد اطلاق هم محال است، تقیید نماز به فرد مزاحم محال است و اطلاق نسبت به آن هم محال است».

ص: ۲۸۷

و گذشت که جواب محقق خویی در نظر محقق صدر ناتمام است.

اشکال محقق صدر به جواب مرحوم خویی

مراد کسانی که تقابل اطلاق و تقیید را تقابل عدم و ملکه میدانند آن است که تقیید ملکه است و اطلاق عدم ملکه و اطلاق هر گونه عدم تقیید نیست، بلکه اطلاق یعنی عدم تقییدی که شأنیت تقیید را داشته باشد. اطلاق یعنی سریان، شمول و عدم تقیید.

در مثال قصد قربت، اطلاق یعنی عدم تقیید امر به قصد قربت و چون امر شأنیت تقیید به قصد قربت را ندارد پس اطلاق (عدم

تقید) هم محال است. «اذا استحال التقیید استحال الاطلاق» و وقتی تقیید امر به قصد قربت محال شد اطلاق هم محال است.

در محل کلام چون مکلف قدرت بر نماز ندارد تقیید متعلق امر به فرد مزاحم محال است و وقتی تقیید محال شد عدم تقیید هم محال است. آنچه محال است عبارت است از «عدم تقیید» نه شمول نسبت به [واجد] قید. اطلاق یعنی عدم تقییدی که شأنیت تقیید را دارد و وقتی محال است که حکم مقید شود به قید، نیتجه گرفتن عدم التقیید و شمول نسبت به فاقد قید هم محال است. محال است که حکم قید نداشته باشد و صرف الطبیعه باشد.

روشن است که مراد از اطلاق در «اذا استحال التقیید استحال الاطلاق» عدم قید است. اطلاق همیشه نسبت به فاقد قید مطرح می شود و به اطلاق و عدم تقیید تمسک می شود تا شمول نسبت به فاقد قید اثبات شود، اطلاق نسبت به واجد قید مطرح نمی شود.

اولاً اشکال محقق صدر واضح است.

ثانیاً بیان محقق خویی اشکال دیگری دارد.

ص: ۲۸۸

اشکال دوم : خلط استحاله تقیید با عدم شأنیت تقیید (نظر تحقیق)

محقق خویی در جواب از محقق نائینی فرمودند «تقیید "صل" به فرد مزاحم به جهت تکلیف به غیر مقدور بودن محال است و"صلّ" شأنیت تقیید را ندارد».

در نظر تحقیق اگر بپذیریم که تقابل مطلق و مقید تقابل عدم و ملکه است، تقیید تکلیف به فرد غیر مقدور محال نمیباشد چون تکلیف به عاجز ذاتا قبیح نیست و تعبیر اصحاب به استحاله به جهت حکمت مولا و لغویت می باشد. با مسلک تقابل عدم و مکله آنچه برای تقیید لازم است شأنیت تقیید میباشد، تقیید نماز به فرد مزاحم همانند تقید آن به قصد امر نیست؛ «صلّ» را نمی توان به قصد امر مقید کرد چون وقتی هنوز امری نیست چگونه نماز به قصد امر مقید شود لذا خلف و دور لازم می آید. اما در تقیید «صل» به فرد مزاحم شأنیت تقیید کافی است حتی تقیید به عاجز در موالی عرفی ممکن است به فعلیت هم برسد، در حالی که عبد عاجز از آن کاری است مولای زورگویی به عبد خود بگوید «باید آن کار را انجام دهی». خصوصا که نکته شأنیت تقیید به فاعل بازگشت نکرده و به قابل بازگشت میکند، متعلق تکلیف باید چیزی باشد که قابلت تقیید را داشته باشد.

با این توضیحات روشن شد که تقیید نماز به فرد عجز استحاله ندارد، اما لغو بوده و لغویت مانع از تقیید است. و منبه بر اینکه شأنیت تقیید در محل بحث وجود دارد این است که معقول نیست کسی بگوید «تقیید نماز به حال عجز ـ همانند تقیید به قصد امر ـ محال است، لذا اطلاق آن به سایر افراد هم محال است».

کسانی که مسلک خطابات قانونیه را ندارند قدرت را شرط فعلیت دانسته و قائل به انحلال حکم هستند. اما نماز عاجز را یکی از مصادیق «صل» نمیدانند چون تکلیف عاجز لغو است.

محقق خویی در محل کلام قدرت را شرط تنجز میدانند ـ اما آن را در جاهای دیگر شرط فعلیت میدانند ـ طبق مبنای ایشان در محل کلام حکم در حق عاجز فعلی بوده و به اوامر عدیده بدلی منحل است.

ادعای ما آن است که قدرت شرط فعلیت است اما شأنیت تقیید به حال عجز با شرط فعلیت بودن قدرت از بین نمی رود، چون قدرت از تقسیمات اولیه بوده و از تقسیمات ثانویه نیست تا استحاله لازم آید، متعلق «صل» شأن تقیید به حال عجز را دارد، و اگر مولا آدم ناانصافی باشد این شرط به فعلیت هم میرسد، اما این تقیید از سوی مولای حکیم به فعلیت نمی رسد.

تقیید حکم به حال عجز در مرحله قبل از حکم استحاله نداشته و فقط به لحاظ حکیم بودن مولا لغو است. در کلام محقق خویی بین «استحاله تقیید» و «نبود شأنیت تقیید» خلط شده است.

ایشان فرمود: «با مبنای محقق نائینی که تقابل تقیید و اطلاق را تقابل ملکه و عدم میداند صَلّ اطلاق ندارد تا فرد مزاحم ازاله را بگیرد، چون تقیید محال است لذا اطلاق هم محال است». و کلامشان دو مقدمه دارد ۱. تقیید امر به فرد مزاحم محال است. ۲. هر کجا تقیید محال شد اطلاق هم محال است پس فرد مزاحم امر ندارد.

ما در مقام اشکال به ایشان میگوییم: اولا شأنیت تقیید وجود دارد لذا تقیید محال نیست. قدرت از تقسیمات اولیه است و اخذ آن در رتبه موضوع هیچ اشکالی ندارد، اشکال در ناحیه محمول است. ثانیاً اگر تقیید هم محال باشد، نتیجه ای که گرفته اید نادرست است، نتیجه استحاله تقیید عبارت است استحاله اطلاق و عدم تقیید حکم نه استحاله شمول به مقید.

ص: ۲۹۰

اشکال سوم : استحاله اطلاق با مبنای تقابل تضاد (نظر تحقیق)

همانطور که گـذشت محقق نائینی در مقام مناقشه به مرحوم کرکی فرمودنـد: طبق مسـلک مشـهور که قـدرت را به حکم عقل معتبر میدانند اطلاق خطاب نسبت به فرد مزاحم مانع نداشته و میتوان آن فردی از طبیعت نماز را که مزاحم اهم است به قصد امر به جا آورد. و محقق خویی در جواب دیگر به استاد خویش فرمودند: شمول و اطلاق «صل» به فرد مزاحم با مبنای شما در تقابل اطلاق و تقیید مانع دارد، اما طبق مبنای ما در اطلاق و تقیید ـ تقابل متضادین ـ مانع وجود ندارد.

تقابل اطلاق و تقیید طبق این مسلک تقابل ضدان لاثالث است، اطلاق یعنی سریان و شیوع و امری وجودی است در مقابل تقیید یعنی ضیق کردن که آن نزد همه امر وجودی است. محقق خویی مدعی هستند که سخن مرحوم محقق کرکی مبنی بر صحت نماز سخن درستی است، طبق مسلک تقابل تضاد وقتی تقیید محال شد، اطلاق ضروری است.

اشکال سوم به محقق خویی در نظر تحقیق عبارت است از اینکه تضاد هم مشکل دارد، همانطور «صل» نمیتواند مقید شود به فرد مزاحم، همچنین نمی تواند اطلاق داشته باشد و شامل فرد مزاحم هم باشد. چون امر به جامع انحلال دارد یا به نحو بدلی ـ در عام بدلی ـ یا به نحو شمولی ـ در عام شمولی ـ. فرقی بین شمول بالخصوص یا بالعموم نیست، اگر امر به خصوص فرد مزاحم محال باشد امر به طبیعت بعلاوه سریان هم محال است، همانطور که نمی شود شارع امر کرده و بگوید «نماز مزاحم ازاله را به جا بیاور» نمی تواند بگوید «یک نمازی به جا بیاور و لو آن فرد که مزاحم ازاله را». شمول و سریان «صل» نسبت به فرد مزاحم با «ازل النجاسه عن المسجد» سازگاری ندارد.

بنـابراین «صـل» که واجب موسع است اگر شامـل فرد مزاحم باشـد با «ازل النجاسه عن المسـجد» تزاحم دارد. و ذکر مثال برای تزاحم بـا مثـال معروف تزاحم «صـل» و «ازل» مثال صـحیحی است. و انکار تزاحم از سوی محقق خویی طبق مبنای تقابل تضاد نادرست بوده و تزاحم با آن مبنا هم تصویر داشته و اطلاق با مشکل مواجه است.

این مشکله با مبنای تقابل عدم و ملکه نیز وجود دارد.

معنای اطلاق عـدم القید و رفض القیود است نه جمع القیود و اخذ القیود. جمع القیود خلاف ظاهر اطلاقات است، معنای «اعتق رقبه» عتق رقبه سـالمه و مریضه و مؤمنه و کـافره و غیره باشـد خلاف ظاهر است. هر چنـد اطلاق به معنای رفض القیود است ــ امـا مولـی حکیم در مقام جعل وجوب عتق برای رقبه یا آن را مقیـد به مؤمنه بودن دیـده است یا جامع رقبه در ضـمن افراد را ملاحظه کرده و یا رقبه مهمله را ملاحظه کرده است و این فرض اخیر به اذعان خودتان محال است و هنگام جعل حکم مطلق، جـامع رقبه آن را خالی از قیود ملاحظه نموده است پس ــ ولی معنای اطلاق عبارت است از سـریان و شـیوع، همان معنایی که قـائلین به تقابـل عـدم و ملکه نیز اطلاق را به همـان معنا معنی میکننـد مطلق یعنی ملاحظه طبیعت و سـلب قیود از آن، در مقام تصور مطلق را فانی در مصادیق دیدن، طبیعت را همه جا دیدن.

وقتی معنای اطلاق نزد قائلین به تقابل عـدم و ملکه، سـریان و شـیوع شد، فرد مزاحم در ضـمن طبیعت مأمور بها وجود دارد، و معنا ندارد شارع هنگام جعل حکم آن فرد را در ضـمن طبیعت ببیند! و اگر طبیعت را مطلق ملاحظه کرده و امر به اتیان طبیعت کند ــ و لو علی البدل ــ این امر تنافی و تزاحم دارد با «ازل النجاسه عن المسجد».

ص: ۲۹۲

بیان بهتر آخوند رحمه الله

بـا توجه به نکات پیشـین روشن میشود که بیان مرحوم آخونـد بیان بهتری است. نمیگوییم سـخن محقق کرکی را بهتر فهمیـده است چون سخن ایشان واضح نیست. در ذهن ما آن است که آخوند مسأله را بهتر بیان کرده است.

ایشـان سـخن محقق کرکی را اینگونه فهمیـده که ایشـان میفرمایـد «طبیعت نمـاز بمـا هی مأموربهـا شامـل فرد مزاحم نیست اما مکلف میتواند طبیعت نماز را به قصد امری که به طبیعت خورد است انجام دهد، طبیعت نماز شامل فرد مزاحم است اما طبیعت مأمور بها شامل فرد مزاحم نیست، و مکلف میتوانـد نماز را به قصـد امتثال امر نماز به جا آورد. و امر ساقط شود. همانا سـقوط امر به دو چیز است ۱. آوردن مأمور به، با آوردن مصـداق مأمور به انطباق قهری است و اجزاء عقلی ۲. آوردن محصل غرض، بـا آوردن محصـل غرض انطبـاقی در کـار نیست امـا غرض مولاـ در خارج حاصل می شود و وقتی غرض حاصل شـد امر قطعا ساقـط است. و در محل کلام که این نماز با نمازهای دیگر از نظر ملاک و غرض فرقی نـدارد و مثل آنها بـدون کمبود غرض مولا را تحصیل میکند بنابراین مسقط امر است»

مرحوم آخونـد می گوینـد: «تزاحم بین موسع و مضـیق مورد پـذیرش است، و امر موسع شامل فرد مزاحم با مضـیق نیست لکن میتوان مزاحم را به قصد امر جامع اتیان نمود و با اتیان آن فرد غرض حاصل شده و امر ساقط می شود».

در نظر تحقیق وجود تزاحم بیان صـحیحی است و نمی توانـد فرد مزاحم را به قصـد امر اول اتیان کرد، مگر با امر ترتبی که آن هم بحث دیگری دارد.

ص: ۲۹۳

و در نظر تحقیق تحصیل غرض مولا- مسقط امر است، و به فرض اگر کسی کشف کند که دو رکعت نماز ملاک یک روز روزه ماه مبارک رمضان را دارد میتواند به قصد سقوط امر روزه دو رکعت نماز بخواند. و سخن آخوند مبنی بر سقوط امر با تحصیل ملاک سخن صحیحی است و شاید هم همین مراد محقق کرکی باشد و وجود تزاحم بنابر نظر مشهور مرادش نیست.

نکته : رها کردن نقض ابرام جواب دیگر محقق خویی

محقق خویی از مناقشه استاد خویش جواب دیگری داده است. مرحوم خویی در مقام جواب به ایشان فرموده اند: «کسی که منکر واجب معلق است نمیتواند سخن محقق ثانی را طبق مبنای مشهور بپذیرد»

ما میخواستیم وارد این بحث شویم لکن این مبحث بحث مفصلی را اقتضا میکند، باید تبیین شود که انکار واجب معلق ازسوی نائینی به چه بیانی است؟ آن بیان در محل کلام جاری است یا نه؟ لذا این مبحث را رها کرده و وارد تنبیه بعدی بحث از اشتراط وصول یا عدم اشتراط آن می شویم.

مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه سومتزاحم بین واجب موسع و مضیق ۹۵/۰۹/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه سوم:تزاحم بین واجب موسع و مضیق

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبیه سوم: تزاحم بین واجب موسع و مضیق بود.

بیان سه نکته:

نکته نخست: منبه دیگر بر معنای صحیح اطلاق

در بحث اطلاق و تقیید بیان شده است که اگر تقیید محال باشد اطلاق هم محال است. و گفته شد مراد از اطلاق عدم تقیید است نه شمول به غیر مقید، در غیر اینصورت اگر تقیید محال شد طبق قاعده «اذا استحال التقیید استحال الإطلاق» اطلاق هم ــ به معنای شمول به غیر مقید ــ محال گشته و معنای استحاله تقیید و اطلاق آن است که جعل محال باشد. و حال آنکه بدیهی است که مراد از جمله «اذا استحال التقیید استحال الإطلاق» جایی است که اصل جعل ممکن است اما تقیید محال است. لذا نکته نخست منبه دیگری است بر اینکه معنای اطلاق شمول به غیر مقید نبوده و معنای آن شمول، سریان و عدم تقیید است

ص: ۲۹۴

نکته دوم: بیان محقق خویی شاهد بر تنافی «صل» و «ازل»

حکم در مطلق به جامع تعلق گرفته است نه به افراد. و حکم از جامع به افراد هم سرایت نمی کند اما لازمه تعلق حکم به جامع، ترخیص در تطبیق آن جامع به افراد است. مولا با دستور «اعتق رقبه» جامع و طبیعت عتق را خواسته است نه افراد عتق را چون اطلاق جمع القیود نیست و حکم به عتق رقبه مؤمنه و کافره متعلق نشده است. و زمانی که جامع عتق خواسته شده است عبد ترخیص دارد که آن جامع را به عتق رقبه مؤمنه تطبیق کند یا عتق رقبه کافره.

بعد از استلزام ترخیص در تطبیق بحث در این واقع شده که آیا ترخیص عقلی است یا شرعی؟

مرحوم محقق خویی در برخی از کلماتشان ترخیص را شرعی میدانند. «اعتق رقبه» با دلالت مطابقی دلالت دارد بر وجوب طبیعی عتق رقبه و با دلالت التزامی دلالت دارد بر ترخیص تطبیق این طبیعت بر هر یک از افراد عتق و این ترخیص به خاطر آنکه مدول التزامی مطلق است ترخیص شرعی است.

برخی ترخیص را عقلی دانسته و بر این باورند که شارع اینجا دو جعل ندارد، ترخیص در تطبیق لازمه حکم مطلق است.

سپس مرحوم محقق خویی در تتمه بیاناتشان ـ در محاضرات جلد سوم صفحه شصت و دو ـ فرموده اند: «با اینکه ترخیص در تطبیق مدلول التزامی مطلق است لکن اطلاق و شمول خطاب نسبت به فرد مزاحم مانع دارد، از آنجایی که جامع بین مقدور و غیر مقدور مقدور است وجوب نماز تعلق گرفته است به جامع و وجوب جامع نماز با ازاله تزاحمی ندارد اما ترخیص در تطبیق جامع به فرد مزاحم با اهمیت ازاله سازگار نیست. معنا ندارد مولا ازاله اهم را بخواهد و در کنار آن بگوید مرخصی نماز را تطبیق کنی بر فرد مزاحم؛ وجوب جامع نماز شامل فرد مزاحم است اما عبد ترخیص در تطبیق ندارد مگر با نظریه ترتب. و امر ترتبی در «صل» وجود ندارد، چون امر به نماز با امر به ازاله تزاحم ندارد. امر ترتبی در ترخیص در تطبیق است، ترخیص در تطبیق با امر به اهم تنافی دارد، مولا نمی تواند هم امر به اهم امر کند هم ترخیص در تطبیق دهد مگر با ترتب».(۱)

۱- (۱) محاضرات فی أصول الفقه، اسحاق فیاض، ج ۳، ص۶۲.

در نظر تحقیق همین بیان محقق خویی مبنی بر انتفای ترخیص در تطبیق در فرد مزاحم شاهد و مؤید مدعای ماست، تعلق امر به جامع و شمول جامع نسبت به فرد مزاحم و انتفای ترخیص در تطبیق متنافیین نسیتند اما خیلی بعید است و نوعی تنافی گویی از سوی مولا ـ است «ای مولا ـ خودت به جامع امر کردی چرا ترخیص در تطبیق نمیدهی؟». در نظر محقق خویی این دو امر درگیری ندارند اما فقط یک جا با هم سازگار نیستند ترخیص در تطبیق با با امر اهم سازگار نیست. الحق و الإنصاف محقق خویی در این مباحث جلو رفته و [علم را پیش برده است] در نظر ایشان «صل» با «ازل» تنافی ندارند. با ادعای ما متعلق امر آن جامع و طبیعتی نیست که شامل فرد مزاحم شود. ما درگیری ترخیص در تطبیق با امر به اهم را می پذیریم لکن این کاشف است از اینکه امر به جامع نماز هم با امر به اهم درگیری دارد همانطور که مرحوم آخوند قدس سره ادعا کردند.

نکته سوم: خفیف المؤونه بودن اطلاق

در نظر تحقیق در نهایت نظریه محقق کرکی و مرحوم نائینی و خویی مبنی بر صحت نماز هنگام تزاحم امر موسع و مضیق نظریه صحیحی است.

ما در مطلق و مقید گفتیم: «اطلاق خفیف المؤونه بوده و همان عدم قید است نیازمند مؤونه و قرینه و تکلف نیست، حکم را روی طبیعت و جامع آوردن مؤونه زائده نمی خواهد. پس معنای اطلاق یعنی عدم القید و این معنا یک معنای بسته و مبهمی است. معنای «اطلاقِ» اَعتِق رَقبهً آن نیست که مولا ـ طبیعت و جامع را به طور تفصیلی ضمن تمامی افراد ملاحظه کرده است بلکه طبیعت را به نحو سربسته دیده و التفات اجمالی به افراد کرده و حکم را روی آن آورده است، شما وقتی به آقا زاده امر میکنید التفات اجمالی به افراد دارید نه التفات تفصیلی به تمامی افراد».

ص: ۲۹۶

و در محل کلام میگوییم: «با این حساب که اطلاق خفیف المؤونه است، نیازمند تکلف و قرینه زائده نبوده و همان عدم قید است لذا اشکالی ندارد مولا جامع را سربسته بدون قید ملاحظه کرده و حکم را به جامعی که متضمن فرد غیر مقدور است متعلق نماید. و چون جامع را به نحو تفصیلی ملاحظه نمکنند لذا حکم به غیر مقدور سریان پیدا نمی کند. بنابراین خطاب قانونی به این معنا اشکالی ندارد، مولا به خصوص فرد عاجر امر کند قبیح است اما امر به جامعی که بعضی از افرادش غیر مقدور است عقلائی است و دلیلی بر بطلانش نداریم. امر به جامع با این توضیح و تبیین شامل فرد مزاحم است و این ادعا به حقیقت اطلاق بازگشت میکند».

تلخیص

بحث در تنبیه سوم در دو جهت بود. ۱. آیا واجب موسع و مضیق با هم تزاحم دارند؟ ۲. با پذیرش تزاحم آیا میتوان نماز را به قصد امر امتثال کرد؟

جهت نخست: تزاحم واجب موسع و مضیق

در جهت نخست بحث این است که آیا واجب موسع و مضیق تزاحم دارند یا نه؟ و اینکه آیا تزاحم به تعارض بازگشت میکند یا نه مربوط به بحث نیست!

محقق نائینی فرمودند: امر به موسع و مضیق تزاحم ندارند و امر موسع شامل فرد مزاحم بوده مکلف میتواند آن را به قصد طبیعت بما هی مأمور بها انجام دهد.

مرحوم خویی تلاش کرده و علم را در این مبحث یک قدم پیش برده و فرموده اند تزاحم وجود ندارد، فقط ترخیص در تطبیق با اهم سازگار نیست.

مرحوم آخوند میفرماید: واجب مضیق با واجب موسع با آنکه دارای سعه هست تزاحم دارد. ایشان متزاحمین را متعارضین میداند و کلام مرحوم کرکی را اینگونه معنا کردند که طبیعت مأموربها منطبق بر فرد مزاحم نیست و امر شامل آن فرد نمی باشد. و چون ایشان ترتب را منکرند و «ازل» را اهم و مقدم میدانند نماز را از راه ملاک تصحیح کرده اند.

درستی اینگونه معنا کردن کلام مرحوم کرکی بعید است و شاید ظاهر کلام ایشان همان معنایی باشد که مرحوم نائینی فرموده اند. و روشن شدن کلام مرحوم کرکی مهم نیست. مهم آن است که بدانیم امر موسع و مضیق تزاحم دارند یا نه؟ وجود تزاحم بین واجب موسع و مضیق علی المبنا. و اینکه اگر تزاحم وجود داشت چه میشود این هم علی المبنا.

در نظر تحقیق حق بـا آخونـد است تزاحم در این بـاب وجود دارد، مگر بـا ادعـای امروز مبنی بر خفیف المؤونه بودن اطلاق و عقلا‌یی بـودن امر به جـامعی که بعضـی از افرادش غیر مقـدور است و سـخن مرحـوم خـویی مبنی بر انحصـار تنـافی در تنـافی ترخیص در تطبیق با امر به اهم سخن کاملی نیست و تنافی بین نفس دو امر نیز وجود دارد.

جهت دوم : صحت یا بطلان نماز

با پذیرش تزاحم امر موسع و مضیق آیا میتوان نماز را به قصد امر امتثال کرد؟ آیا برای امتثال نماز امر اول کافی است یا نیازمند امر ترتبی هستیم؟

قائلین به تزاحم برای تصـحیح نماز بلاشک نیازمنـد نظریه ترتب هسـتند و نافین تزاحم باید از صـحت اتیان نماز مزاحم ازاله به قصد امر جامع بحث کنند!

محقق نائینی که از نافین تزاحم هسـتند تفصـیل داده اند. طبق دیدگاه ایشان با مبنای مشـهور که قدرت عقلاً معتبر است نیازمند امر ترتبی نیستیم و امر به جـامع نمـاز شامـل فرد مزاحم است و همان امر برای قصـد امر کفایت میکنـد. و با مبنای خودشان که قـدرت به اقتضای خطاب معتبر شده است نماز را باید با امر ترتبی تصـحیح کرد. قدرت به اقتضای خطاب «صل» است و «صـل صلاه المقـدوره» با «ازل» تزاحم نـدارد و وجوب نماز مقـدور شامل فرد مزاحم نیست لذا قصد امری که متعلق به حصه مقدوره است در اتیان فرد مزاحم چاره ساز نیست و فرد مزاحم را باید به قصد امری که متعلق است به نماز مزاحم بر فرض عصیان ازاله اهم به جا آورد.

مرحوم خویی سه مناقشه بر بیان استاد وارد نمودند:

به دو دلیل امر به حصه مقدوره تعلق نگرفته است و اعتبار قدرت به جهت عقلی است.

اگر امر تعلق گرفته باشد به حصه مقدوره شامل فرد مزاحم نیست. لکن امر به حصه مقدوره متعلق نشده است و نیتجه پذیرش اعتبار قدرت به اقتضای خطاب این نیست که خطاب به حصه مقدوره تعلق گرفته است.

نمیتوانید تفصیل داده و بفرمایید «با مبنای مشهور در اعتبار قدرت نیازمند امر ترتبی نیستیم و امر به جامع نماز شامل فرد مزاحم است» چون طبق مبنایتان در تقابل اطلاق و تقیید و طبق هر دو مبنا در اعتبار قدرت باید بپذیرید که فرد مزاحم امر ندارد.

محقق خویی میفرمایند: با مبنای ما یعنی تقابل تضاد در تقابل اطلاق و تقیید، امری که شامل فرد مزاحم شود وجود دارد. طبق رأی مشهور و نظر ما در اعتبار قدرت و مبنای ما در تقابل نیازی به ترتب نیست در نتیجه امر نخستین «صل» به جامع بین مزاحم و غیر مزاحم متعلق بوده و وجود دارد و ـ ما میتوانیم تفصیل دهیم ـ و در ناحیه نفس امر موسع و مضیق نیازمند ترتب نیستیم اما در ناحیه ترخیص در تطبیق نیازمند تربت هستیم.

اگر نکته خفیف المؤونه بودن و مبهم بودن اطلاق را کنار گذاشته و بگوییم امر به جامع شامل فرد مزاحم نیست ناچار نیازمند ترتب در نفس امر هستیم، نه در ناحیه ترخیص در تطبیق.

در جهت دوم بحث که آیا برای تصحیح نماز نیازمند تربت هستیم یا نه اقوال زیر وجود دارد

هیج نیازی به ترتب نیست

در ناحیه امر نیاز به ترتب وجود دارد مطلقا

در ناحیه امر نیاز به ترتب وجود دارد با مبنای محقق نائینی

در ناحیه ترخیص در تطبیق نیاز به ترتب است

تنبیه چهارم : وصول شرط تزاحم

احکام تزاحم در دو مرحله بحث شدند:

۱. حل تنافی و تصادم اطلاقین _ تصادمی که ادعای مرحوم آخوند و آقا ضیاء بود _

۲. مرجحات باب تزاحم.

قدر متیقن از موارد این احکام جایی که متزاحمین واصل شده باشند و احکام قعطا در متزاحمین واصلین جاری است. مثل اینکه متزاحمین کبرویا و صغرویا واصل شده باشند مکلف میداند وقت داخل شده و نماز واجب گشته است و از طرفی هم میداند مسجد نجس شده است و علم هم دارد که ازاله نجس از مسجد واجب فوری است.

بحث در این تنبیه واقع است در اینکه در جایی که یکی از متزاحمین واصل شده و دیگری واصل نشده است آیا باز احکام تزاحم جاری است یا نه؟ مثلاـ وقت نماز داخل شده است و مکلف نمی داند که مسجد نجس شده است _ علم به صغری ندارد _ یا نمیداند که امر به ازاله فوری است و باید همه کارها را کنار گذاشته و باید مشغول تطهیر شود همانطر که خیلی از مردم نمیدانند.

معروف آن است که _ همانطور که در کلمات مرحوم نائینی و خویی هست _ شرط احکام و خصوصیات تزاحم وصول متزاحمین میباشد.

این معروفیت آیا درست است یا نه؟

بیان اشتراط

آیا جریان احکام تزاحم مشروط به وصول است؟

ابحاث و احکام تعارض در دو بخش بود. و یک بخش مربوط بود به تنافی و تصادم متزاحمین. در این بخش مرحوم آخوند تلاش کرد و اثبات نمود که اطلاق دو دلیل متزاحم با هم تنافی و تصادم دارند. مرحوم آقا ضیاء در این بخش فرمود بین دو دلیل تعارض وجود دارد و باید قواعد باب تعارض جاری شود.

در ناحیه مشکله تنافی و تصادم دلیلین آیا وصول شرط است؟ در جایی که یکی از دلیلین واصل است و دیگری واصل نیست آیا این مشکله وجود دارد یا نه؟

آیا باب تزاحم همانند باب تعارض وصول در آن شرط نیست، در باب اجتماع امر و نهی بنا بر امتناع، صل و لاتغصب تعارض دارند، و شما چه علم داشته باشی یا جاهل باشی تعارض برقرار است و ربطی به علم و جهل ندارد. خبرین متعارضین با تعارض از حجیت ساقطند چه عالم به خبر باشی یا جاهل. تصادم وصف خبرین است و با هم تکاذب دارند مجتهد مطلع باشد یا نه، مجتهد روایت را می بیند طبق آن فتوا میدهد پس از ده سال روایت معارض را می بیند با دیدن روایت معارض روشن میشود که روایت نخست از ابتدا نمیتوانسته حکم را ثابت کند و جهل مجتهد به روایت دوم از روی عذر بوده است. هر کدام از خبرین از وعاء تشریع خبر میدهند «أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَ الْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْه »(۱) (۲) خبر اول میگوید نماز جمع واجب است و خبر دوم که بعد از ده سال پیدا کرده میگوید نماز جمع واجب نیست. اما متجهد از ان بی اطلاع بود.

مرحوم خویی بر همین اساس نماز در مکان غصبی با جهل به غصب را میگوید باطل است، چون «صل» و «لاتغصب» تعارض دارند و نماز امر نداشته اما به جهل به غصب «لاتغصب» به مکلف واصل نشده بود.

ص: ۳۰۱

۱- (۲) الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص۶۶، ط اسلامیه.

۲- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص۱۰۸، ابواب صفات القاضی، باب۹، شماره۳۳۳۳۸، ح۵، ط آل البیت.

سؤال طلاب: با پذیرش ترتب هم نماز باطل است.

پاسخ استاد: مرحوم نائینی که پدر ترتب است نماز در مکان غصبی را باطل میداند، ترتب در اجتماع امر و نهی معقول نیست چون اساس ترتب به وجود دو امر [و دو مأمور به] است با اتیان یکی عصیان دیگری اشکال ندارد اما در باب اجتماع امر و نهی وجود وحدت دارد.

معروف آن است که بین باب تزاحم و تعارض فرق وجود دارد و شرط تزاحم وصول است و مرحوم محقق صدر فرق را تحلیل کرده است در تزاحم با جهل به یک حکم تصادم وجود ندارد و اما در باب تعارض با جهل هم تصادم وجود دارد.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات/تنبیه چهارموصول شرط تزاحم ۹۵/۱۰/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

جهت نخست: اشتراط وصول در تنافی متزاحمین۱

منشأ تنافی۲

تنافی متعارضین۳

عدم تنافی متزاحمین واصل و غیر واصل۴

عدم تنافی به لحاظ مبدأ۴

وجود تنافی در منتهی۵

طبق مبنای نخست۵

طبق مبنای مشهور۵

طبق مبنای سوم۶

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه چهارم:وصول شرط تزاحم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبیه چهارم در این واقع است که آیا احکام و مباحث سابقه تزاحم همانطور که که در متزاحمین واصلین جاری است در متزاحمینی که یکی واصل شده است و دیگری واصل نشده جاری است؟

و مباحث باب تزاحم در دو بخش گذشت، یک بخش مربوط بود به اینکه آیا متزاحمین ابتداءً تنافی و تصادم دارند یا نه؟

مرحوم آخونـد قائل به تنافی به نحو تعارض در بین دو دلیل متزاحم شـد و اذعان کرد که تعارض قابل حل نیست هماننـد سایر موارد تعارض.

ص: ۳۰۲

مرحوم آخونـد وجود مشـکل در نـاحیه امتثال را میپذیرنـد اما مـدعی انـد این مشـکله از ناحیه امتثال به ناحیه جعل هم سـرایت میکند و اطلاق «ازل» با اطلاق «صل» تعارض میکند.

جهت نخست: اشتراط وصول در تنافی متزاحمین

در تنبیه چهارم جهت نخست بحث آن است که آیا وصول شـرط تنافی و تزاحم است؟ یا مطلقا و بدون وصول هم متزاحمین با هم تنافی دارنـد؟ برخی مثل نائینی و تابعینش تنافی اطلاقین متزاحمین را حل کرده اند و برخی مثل آخوند تنافی را حل نکرده و قائلند که تنافی در فرض عدم وصول یکی وجود دارد مثل سایر موارد تعارض.

شبیه ترین نـذیر و مثال به محل بحث ـ همان طور که سـید صدر مثال زده است ـ تعارض اجتماع امر و نهی است بنا بر امتناع ـ «صـل» و «لاـتغصب» بنـا بر امتناع متعارضـین هسـتند و بنا بر جواز متزاحمین ـ و در تعارض فرق نمیکنـد که مکلف عالم به کبری و صغری باشد یا جاهل به آنها باشد.

بحث در جهت نخست در آن است که آیـا تزاحم «صـل» و «ازل» هماننـد تعـارض «صل» و «لاتغصب» است که حتی در فرض جهل تعارض و تنافی داشته باشند؟

مرحوم محقق خویی و صـدر و دیگران براین باورنـد که متزاحمین بـا متعارضـین فرق دارنـد، در بـاب تعـارض علم و جهل اثر ندارد اما اینجا علم و جهل مکلف موجب فرق است. محقق صدر مفصل ترین بیان را در ارائه شـرط وصول دارند و ما آن بیان را با اضافاتی تقدیم میکنیم.

منشأ تنافی

در ظرف جهـل به یکی از مـتزاحمین بین آنهـا تنـافی و تصـادم وجـود نـدارد به خلاـف بـاب اجتمـاع امر و نهی و سـایر موارد تعارض.

ص: ۳۰۳

در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری بیان شده است که همه قائلند احکام اعتباریات هستند و به خودی خود با هم تنافی ندارد و فقط مرحوم آخوند قائل است که احکام فی نفسه با هم تنافی دارند. طبق بیان سایرین احکام امور اعتباری بوده و تنافی بینشان نیست و همانا منشأ تنافی و تزاحم دو چیز است، نخست: مبدأ حکم، دوم: منتهای(۱) حکم.

مبادی حکم اموری هستند از قبیل حب و بغض و مصلحت و مفسده، یک شیئ نمی تواند هم محبوب مولا باشد و هم مبغوض او، هم مصلحت داشته باشد و هم مفسده و از این روست که نمی تواند هم واجب باشد و هم حرام.

منتهای حکم اموری است از قبیل بحث و زجر و تحرک و انزجار، عبد نمی تواند در مقام امتثال هم متحرک شود و هم منزجر.

بحث از اینکه تنافی وصف دلیل است یا مدلول [لفظ و] اصطلاح است اما مدلول ها ــ که همان احکام هستند ــ باید تنافی داشته باشند تا نوبت به تعارض برسد و منشأ تنافی مبدأ و منتهای حکم است. باید ملاحظه کرد که این منشأ در تعارض اجتماع امر و نهی فقط در خصوص علم است یا مطلق! سپس باید محل لحث را ملاحظه کنیم ببینیم آیا منشأ در آنجا در خصوص ظرف علم است یا مطلق!

تنافی متعارضین

تعارض ارتباطی با علم و جهل ندارد، منشأ تنافی در تعارض هم در ظرف علم وجود دارد و هم در ظرف جهل، در ظرف علم پرواضح است و در ظرف جهل نیز وجوب نماز با حرمت غصب که مکلف جاهل به آن است تنافی دارد، چون منشأ آن ربطی به علم و جهل ندارد، منشأ و اساس تنافی در تعارض هم در ظرف علم وجود دارد و هم در ظرف جهل. مبادی و منتهی ربطی به علم و جهل ندارد، یک عمل نمیتواند هم واجب باشد به غرض تحرک مکلف و هم حرام باشد به غرض انزجار او حال مکلف عالم باشد یاجاهل. هر چند حرمت در ظرف جهل مکلف به حرمت به خاطر عدم وصول زجر الزامی ندارد ــ چون طلب زجر لزومی حرمت با وصول است ــ اما به خاطر زجر احتیاطی تنافی وجود دارد.

۱- (۱) استاد معظم: اضافه کردن منتهی از ماست و محقق صدر این را نیآورده است.

برای روشن شدن بحث اشاره میکنیم به مباحث سابق. در مباحث سابق در بحث اینکه آیا در ظرف جهل حکم است یا نه؟ اجماع امامیه بر این قائم است که احکام بین عالم و جاهل مشترکند. بر این نظریه مناقشه می شد که اثر حکم تحریک و زجر است و حکم در ظرف جهل محرکیت و زاجریت ندارد پس اثر وجود حکم در ظرف جهل چیست؟ جواب آن است که حکم در ظرف جهل نوعی زاجریت و باعثیت دارد، وجود حکم در ظرف جهل موجب حسن احتیاط است. احتیاط در شک در حرمت حُسن دارد.

نظر بسیاری از محققین آن است که حکم در ظرف جهل فعلی است. پرسش: فعلیت حکم در ظرف جهل اثر ندارد و لغو است! پاسخ: حُسن احتیاط اثر آن است، اگر حکمی وجود نداشته باشد داعی به احتیاط وجود ندارد، اما حکم محتمل با احتمال وجود حکم در ظرف جهل مکلف را به سوی احتیاط دعوت میکند.

بنابراین در باب تعارض اجتماع امر و نهی در ظرف جهل بسیط حرمت مشکوک با وجوب معلوم در منتهی با هم تنافی دارند. لکن داعویت و زاجریت نسبت به فعل نیست بلکه داعویت به انجام در حکم واصل و داعویت به حسن احتیاط در غیر واصل با هم تنافی دارند. وجوب دعوت لزومی به اتیان دارد و حرمت محتمل دعوت استحبابی به ترک دارد. وجوب انجام و استحباب ترک در منتهی با هم تنافی دارند.

با این توضیحات روشن شد که تعارض ربطی به علم و جهل مکلف ندرد زیرا موضوع تعارض دو حکم متنافی است چه واصل شوند و چه نشوند.(۱)

ص: ۳۰۵

۱- (۲) پرسش: غرض مولا از تکلیف بعث و زجر است!پاسخ استاد: خیر، غرض مولا از تکلیف باعثیت است عند الوصول و احتیاط است عند الجهل، غرض او احتیاط است. غرض او آن است که وقتی حکم واصل شد موضوع حکم عقل «اطع» و «احتط» محقق شود. احتیاط غیر لوزمی بنابر نظر برائتی ها و احتیاط لزمی بنابر نظر احتیاطی ها.

عدم تنافی متزاحمین واصل و غیر واصل

دو منشأ تنـافی در متزاحمینی که یکی واصـل شـده و دیگری واصل نشـده است موجود نیست. اطلاق خطابین متزاحمین با هم تنافی ندارند نه به لحاظ مبدأ و نه به لحاظ منتهی.

عدم تنافی به لحاظ مبدأ

متزاحمین به خـاطر وجود دو فعل در آن به لحاظ مبـدأ تنافی نداشـته و اجتماع مصـلحت و مفسـده در آن لازم نمی آیـد، یک فعل مصـلحت دارد و فعل دیگر مفسده. قائلین به جواز اجتماع در اجتماع امر و نهی معتقدند به لحاظ مبدأ مشکلی نیست، نماز یـک حقیقت دارد و غصب یک حقیقت دیگر، نماز مصـلحت دارد و محبوب است و غصب مفسـده دارد و مبغوض است. در تزاحم نیز به لحاظ مبدأ مشکلی وجود ندارد دو فعل و دو مرکز وجود دارد و با هم فرق میکنند.

آغاز بحث تزاحم گفته شد تنافی و مشکل در تزاحم منحصر است به مقام امتثال، مقام جعل مشکلی ندارد، هر کدام از تکلیف ها عبـد را دعوت میکننـد به کاری و او بیش از یک قـدرت ندارد و نمیتواند به هر دو دعوت پاسخ دهد. این مشـکله در جایی که تکلیفین واصل شوند وجود دارد و در جایی که عبد به یکی از تکلیف ها جهل دارد منتفی است.

به لحـاظ عرفی و عقلا-یی، اگر عبـد از «ازل النجـاسه» خبر نـدارد و فقط می بینـد که «صل» میگویـد نماز بخوان هیـچ تزاحـم و تنافی را احساس نمیکند.

به لحاظ فنی و اصولی مشـکل تزاحم از عجز مکلف سرچشمه گرفته است و ناتوانی او موجب شده که دو دعوت با هم تصادم و تزاحم داشته باشند.

ص: ۳۰۶

تنبیه: این گفتار در باب تزاحم «طلب متزاحمین طلب ضدّین است» موجب اشتباه نشود، ضدّین باب تزاحم مثل تضادّ سیاهی و سفیدی نبوده و تنافی و تضادّ متزاحمین تکوینی نیست ـ البته تنافی تکوینی در بعضی از فروض هست ـ اما تضاد متزاحمین به خاطر آن است که مکلف بر انجام بیش از یک تکلیف قدرت ندارد تکلیف ها قابل جمع نیستند و متزاحمین بالعرض ضدّین شده اند.

و اینکه مکلف بر انجام بیش از یک تکلیف قدرت ندارد فرقی نمیکند عدم قدرت به خاطر تلازم متزاحمین باشد یا از باب اینکه وقت کم است و مکلف زمان ندارد یا از باب اینکه مکلف ضعف دارد.

وجود تنافی در منتهی

مشکل تنافی و تصادم متزاحمین در ناحیه منتهی است. تمام مشکل و اساس مشکل در قدرت است و باید مبانی قدرت بررسی شود تا با ملاحظه آن مبنا به دست آید که مشکله قدرت فقط هنگام وصول هر دو وجود دارد یا مطلقا موجود هست حتی در ظرف عدم وصول یکی؟!

در قدرت سه مبنا وجود دارد.

۱. قدرت شرط تنجز تکلیف نه فعلیت حکم (خویی و قائلین به خطابات قانونیه)

۲. قدرت شرط فعلیت حکم (مشهور)

۳. قدرت شرط داعی (محقق نائینی)

طبق مبنای نخست

با مبنای نخست قانون برای عاجز فعلی است اما تنجز ندارد، مرحوم خویی هم که خطابات قانونیه را قبول ندارند در محاضرات شرط تنجز بودن قدرت را پذیرفته اند.

اگر قدرت شرط تنجز باشد، قدرت بر یک تکلیف زمانی مشکل ساز است که هر دو تکلیف واصل شده باشند. تنجز هر دو، هر دو را طلب کردن با وحدت قدرت و با شرطیت قدرت در تنجز سازگار نیست، اگر قدرت شرط تنجز باشد محال است مولا هر دو تکلیف را بخواهد. دو حکم واصل با یک قدرت با هم تنافی و تصادم دارند.

ص: ۳۰۷

این مشکله در جایی که یکی از تکلیفین واصل نشده است وجود ندارد. «صل» واصل شده و تنجزش به خاطر مقدور بودن مشکلی ندارد، «ازل» واصل نشده است و تنجز ندارد، بنابراین خطاب «صل» و «ازل» با هم مشکل و تنافی ندارند، مشکل در تنجز بود و «ازل» به خاطر جهل آن منجز نیست لذا تنافی وجود ندارد.

طبق مبنای مشهور

قدرت طبق مبنای مشهور شرط فعلیت است، حکم در حق عاجز فعلی نیست، بر اساس نپذیرفتن نظریه خطابات قانونیه حکم در حق عاجز معنا ندارد.

طبق این مبنا متزاحمین واصلین در منتهی با هم تنافی و مشکل دارند، توجه «صل» و «ازل» در یک زمان با یک قدرت مستلزم تکلیف عاجز است و تکلیف عاجز قبیح است. اطلاق «صل» و «ازل» در حالی که هر دو واصلند همزمان در عرض واحد شامل محل بحث باشند امکان ندارد چون طلب ضدین است و عبد از امتثال طلب ضدین عاجز است.

مشکله طلب ضدین در جایی که یک تکلیف مجهول باشد و دیگری معلوم جاری نیست. در جایی که یک تلکیف واصل شده و دیگر واصل نشده است هر چند احکام در ظرف جهل فعلی هستند و هر چند بر انجام بیش از یکی قدرت ندارد اما امر به نماز به جهت عدم وصول امر به ازاله مانع ندارد، دعوت به نماز که به دست عبد رسیده است قابلیت دارد با دعوتی که به دست عبد نرسیده جمع شود، این دو دعوت و دو طلب طلب ضدین هستند اما در مقام امتثال چون یکی واصل نشده است مشکل ساز نبوده و قبیح ندارد.

جمع بین دو طلبی که یکی محرک است و یکی محرک نیست قبح ندارد. قبح در جایی بود که هر دو واصلند و داعی و محرک هستند به انجام به ضدین، دو امر با وصف داعویت طلب ضدان هستند اما دو امر و دو طلب به انجام ضدین که یکی از انها محرکیت دارد و دیگری محرکیت ندارد نزد عقل و عقلا قبیح نیست. مولا ضدین را طلب کرده است اما طلب او عبد را به مشکل و مشقت نمی اندازد.

طبق مبنای سوم

آیا در تزاحم طبق مسلک سوم در قدرت مشکل داریم یا نه کلام تتمه دارد ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات/تنبیه چهارموصول شرط تزاحم ۹۵/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

عدم تنافی در منتهی طبق مبنای نخست۱

عدم تنافی در منتهی طبق مبنای مشهور۲

عدم تنافی در منتهی طبق مبنای سوم۳

مناقشه: غرض از تکلیف حسن احتیاط۶

جواب: اثبات نشدن نتیجه با مقدمه مذکور۶

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات/تنبیه چهارم:وصول شرط تزاحم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبیه چهارم در این واقع است که آیا احکام و مباحث سابقه تزاحم همانطور که که در متزاحمین واصلین جاری است در متزاحمینی که یکی واصل شده است و دیگری واصل نشده جاری است؟ و گذشت که سرچشمه مشکل تنافی در متزاحمین وحدت قدرت است و باید مبانی اشتراط قدرت را ملاحظه کرده و در محل بحث تحلیل نماییم تا روشن شود آیا آن سرچشمه فقط در جایی است که هر دو خطاب واصل شده باشند یا اعم است حتی در فرضی که یکی واصل نشده باشد؟ و گفته شد مبانی اشتراط قدرت سه مبنا است. ۱. قدرت شرط تنجز (برخی از جمله محقق خویی در محاضرات) ۲. قدرت شرط فعلیت (مشهور) ۳. قدرت شرط داعی (محقق نائینی).

عدم تنافی در منتهی طبق مبنای نخست

جلسه گذشته نحوه بیان اشتراط قدرت در تنجز را ارائه ندادیم.

بیان

مشهور دلیل اشتراط قدرت را قبح تکلیف عاجز می دانند و مرحوم محقق خویی سخن مشهور می پذیرند لکن ادعا دارند که مقتضای حکم عقل به قبح تکلیف عاجز آن است که قدرت شرط تنجز باشد.

ص: ۳۰۹

برگشت قبح تکلیف عـاجز لبـاً قبـح اسـتحقاق عقوبت عاجز است. عقل عقاب عاجز را در فرض مخالفت قبیـح و ظلم میدانـد. وقتی عقـابش قبیـح است، اسـتحقاق عقوبت هم نـدارد، در نتیجه تکلیف در حق عـاجز اسـتحقاق عقوبت و تنجز نـدارد و تنجز همان استحقاق عقوبت است. تنجز یعنی تکلیف به گونه ای است که اگر عبد با آن مخالفت کند مستحق عقوبت است.

و زمـانی که تنجز و اسـتحقاق عقـوبت عـاجز قبیـح بـود نـتیجه می گیریم که قـدرت شـرط تنجز تکلیـف است نه شـرط فعلیت تکلیف. تکلیف در حق عاجز فعلی است اما استحقاق عقوبت ندارد.

وجود تنافی در واصلین

بـا تـوجه به بیـان اشـتراط قـدرت در تنجز تکلیـف روشن می شود که اگر مـتزاحمین هر دو واصـل باشـند، تنجز هر دو تکلیف مشـکل ایجاد میکنـد، معنا نـدارد نسـبت به عاجز هر دو اسـتحقاق عقوبت بیاورنـد، این تکلیف میگوید: من هسـتم و اسـتحقاق عبوبت دارم، آن تکلیف میگویـد: من هسـتم و اسـتحقاق عقوبت می آورم، دو اسـتحقاق عقوبت قابـل جمع نیست و مشـکل و تنافی و تزاحم در مرحله تنجز است.

عدم تنافی در واصل و غیر واصل

در جـایی که یکی از تکلیفین مجهول است مشـکل تنـافی وجود نـدارد، اطلاـق «صلّ» شامل است نسـبت به جاهل به نجاسـت مسجد و شمول و تنجز آن هیچ مشکلی ندارد. تنجز یکی از متزاحمین [دون دیگری] هیچ اشکالی ندارد.

عدم تنافی در منتهی طبق مبنای مشهور

مشـهور وجه اشتراط قدرت را قبح تکلیف عاجز میدانند. تکلیف شامل عاجزین نیست. قدرت شرط فعلیت تکلیف است و اگر قدرت نباشد تکلیفی نیست نه آنکه تکلیف هست اما عقاب ندارد.

ص: ۳۱۰

بیان

دلیل مشهور در کلمات محقق صدر تبیین شده است. تکلیف عاجز قبیح است پس تکلیف مشروط به قدرت است، قبیح تکلیف عاجز از جهت استحقاق عقوبت نبوده و ربطی به آن ندارد، وجه قبح آن است که مولا ـ به عاجز از پرواز نمیتواند دستور دهد «بپر» زیرا تکلیف موجب معصیت می شود. و قبیح است مولا کاری که کند که عبد بدون قدرت به معصیت مبتلی شود. قبیح است مولا عبدش را به تمرد وادارد.

تا کنون فکر کردید که چرا تکلیف عاجز قبیح است؟ چون فراهم کردن زمینه معصیت از مولا ـ قبیح است، به زبان ساده ما عبدمان را تکلیف کنیم تا چوبش بزنیم قبح دارد. وقتی ما عبدمان را امر کنیم به چیزی که قدرت ندارد به دست خودمان کاری کردیم که مخالفت امر کند و عاصی باشد و این کار قبیح است.

مشابه مسأله جایی است که زمینه تمرد است فتوایی بدهی. مثلا اگر بگویی سیگار کشیدن حرام است میدانی تمرد می شود. ما کاری کنیم که انسان ها تمرد کنند کار خوبی نیست. و جایی که عبد قدرت ندارد مولا تکلیف کند به طور شدید نادرست و ناصواب است.

وجود تنافی در واصلین

طبق این مبنای در جایی که تکلیفین واصل هستند، هر دو تکلیف فعلی است و فعلیت هر دو مشکل ایجاد میکند، مثل اینکه هم بگوید «انقذ هذا» و هم بگوید «انقذ ذلک» و عبد بیش از یک قدرت ندارد و نمی شود هر دو فعلی باشند لذا خطاب ها تنافی و تصادم پیدا میکنند و یا مثل آخوند باید گفت خطابها تساقط پیدا میکنند یا باید معالجه شوند.

عدم تنافی در واصل و غیر واصل

در جایی که یکی واصل است و دیگری غیر واصل تصادمی وجود ندارد. «صل» واصله هنگام دخول وقت نماز میگوید نماز بخوان، و فرض آن است که «ازل» مجهول است و وجود آن در ظرف جهل با «صلِ» واصل درگیری و تنافی ندارد. وجود اطلاق «ازلِ» اهم در حق عاجز با «صل»ی مهم تصادم ندارد، آنچه برای اطلاق «صل» مزاحمت و مشکل ایجاد میکرد عبارت بود از اطلاق «ازل». و اطلاق «ازل» در ظرف جهل مشکل ساز نیست چون شرط قدرت که ضیق است در ظرف جهل محقق نبوده و تکلیف فعلی نیست و این دو اطلاق با هم قابل اجتماعند. نکته تمرد اینجا وجود ندارد، عجز از روی جهل عبد را به تمرد وادار نمی کند.

مناقشه: وجود تکلیف غیر فعلی اثری ندارد! لغو است!

جواب: تکلیف به جهت اطلاق است و اطلاق خفیف المؤونه است و بلامانع.

عدم تنافی در منتهی طبق مبنای سوم

مرحوم محقق نائینی رحمه الله دلیل اشتراط قدرت را داعی میداند نه قبح تکلیف عاجز.

داعی و انیگزه مولا از تکلیف انبعاث و انزجار عبد است، و وقتی میتواند انیگزه اش انبعاث عبد باشد که او قادر باشد پس این داعی ضیق است و هنگامی که داعی ضیق شد مدعو هم ضیق خواهد بود در نتیجه قدرت شرط تکلیف است و فقط حصه مقدوره واجب است.

مبنایشان در وجه اعتبار قدرت آن مبنای معروف نیست و ما در محل کلام کاری با صحت و سقم سخن ایشان نداریم، هدف در محل کلام آن است که ملاحظه کنیم آیا با این مبنا بین متزاحمین وصلین و بین متزاحمین واصله و غیره واصله فرق وجود دارد یا نه؟

ص: ۳۱۲

ما ادعا داریم که با این مبنا هم فرق وجود دارد، تنافی و تزاحم در واصلین وجود دارد و در واصل و غیر واصل وجود ندارد.

وجود تنافی در واصلین

غرض و انگیزه از تکلیف در جایی که هر دو تکلیف واصل شده است انبعاث و انزجار عبد است و عبد در تزاحم «صل» و «ازل» قدرت ندارد به هر دو منبعث شود. هم «صل» دعوت میکند و هم «ازل» و عبد بیش از یک قدرت ندارد و تکلیفین نمیتوانند به هر دو به نحو مطلق فعلی باشند، امکان ندارد عبد هر دو داعی را تأمین کند، لذا بین دو تکلیف تصادم و تنافی وجود دارد.

عدم تنافی در واصل و غیر واصل

توهم: در فرض جهل به یکی از متزاحمین توهم شده است که داعی ها با هم تزاحم دارند، چون شارع در ظرف جهل عبد هم انگیزه دارد که عبد مسجد را ازاله کند، انگیزه او از بین نرفته است و خیلی ناراحت است که عبد جاهل است، بنابراین طبق این مبنا فرقی بین جهل و علم نیست و هر دو تکلیف بالفعل وجود دارند و متصادم هستند.

جواب توهم: محقق صدر نیز به این توهم مجملا پاسخ داده اند. و جواب مفصل عبارت است از اینکه در ظرف جهل عبد به یکی از متزاحمین تنافی وجود ندارد چون داعی و انگیزه مولا ـ از تکلیف انبعاث و انزجار فعلی نیست، بلکه انبعاث و انزجار اقتضائی است. شاهد این مدعی وجود تکلیف نسبت به انسان ها عاصی میباشد، در انسان های عاصی با اینکه انبعاث و انزجار فعلی وجود ندارد اما تکلیف نسبت به آنها محقق است. پس غرض از تکلیف انبعاث و انزجار فعلی نبوده انبعاث و انزجار اقتضائی است.

داعی بودن انبعاث فعلی هم در کلمات اصولیون است و هم در کلمات محقق اصفهانی. محقق اصفهانی می فرماید: «مولا میخواهد چیزی را جعل کند که امکان باعثیت دارد».(۱)

داعی اقتضایی یعنی داعی مشروط و معلق؛ و باید دانست که شروط فعلیتش چه چیزهایی است؟ غرض شارع از تکلیف [دعوت و] انبعاث و انزجار اقتضائی است به شرطی که اگر واصل شود و نفس عبد منقاد باشد انبعاث [و دعوت] فعلی میگردد. شارع در حق عاصی هم داعی انبعاث اقتضائی را دارد به گونه ای که اگر تکلیف به او برسد و منقاد باشد انبعاث فعلی گردد. انبعاث اقتضائی هم در حق عصاه وجود دارد هم در حق منقادین.

بنابراین غرض از تکلیف انبعاث [و دعوت] اقتضائی است و آن دعوت منحصر است به تکالیف واصله و نتیجه ضیق بودن انبعاث [و دعوت] اقتضائی آن است خطاب واصله «صل» با خطاب غیر واصله «ازل» که عبد به آن جاهل است با هم تنافی ندارند. غرض از «صل» آن است که وقتی به دست عبد رسید و منقاد بود او را به سوی عمل بخواند و غرض از «ازل» هم آن است که وقتی به دست عبد رسید و او منقاد بود به سوی عمل بخواند. «صل» به دست عبد رسیده و «ازل» نرسیده است. و چون «صل» به دستش رسیده دعوت اقتضائی در آن به فعلیت رسیده است و چون «ازل» به دست عبد نرسیده است انبعاث [و دعوت] اقتضائی ــ که غرض مولاست در مرحله دعوت اقتضائی مانده ــ به فعلیت نرسیده است در نتیجه امری که غرض فعلی دارد با امری که غرض فعلی ندارد تنافی و تصادم ندارند.

۱- (۱) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۱، ص: ۴۱۵. « لأنّ المراد من البعث الحقیقی و التحریک الجدی، جعل ما یمکن أن یکون باعثا و داعیا و محرّکا و زاجرا و ناهیا».

بین امری که دعوت میکند با امری که دعوت نمیکند تنافی وجود ندارد.

بیان دیگر در عدم تنافی

در عدم تنافی بیان دیگری وجود دارد که انسب به کلمات محقق نائینی است.

غرض شارع از تکلیف عبارت است از انبعاث اقتضایی به این معنا که اگر امر به دست عبد برسد و اگر نفس عبد منقاد باشد و _ اضافه میکنیم _ اگر عبد قادر بر انجام باشد.

مولا میگوید: امر میکنم به این انگیزه که وقتی امر به او برسد و منقاد باشد و قادر داشته باشد انجام دهد، قدرت در ناحیه داعی اضافه شده است. اقتضائی بودن داعی یعنی اگر امر واصل شد و عبد منقاد بود و قدرت داشت انبعاث [(دعوت)] فعلی می شود. بنابراین «صل» واصله معلومه با «ازل» مجهوله درگیری ندارد.

این بیان محکم تر از قبلی است. علاوه بر اینکه اهم واصل نشده است، قدرت هم مشکل دارد. طلب با این بیان که وصول و انقیاد و قدرت شرط انبعاث فعلی است تعلق گرفته است به حصه مقدوره، و «صل» واصل شده و اقتضا به فعلیت رسیده است و «ازل» واصل نشده و اقتضاء فعلی نشده و تزاحمی در بین نیست اولا به خاطر عدم وصول اهم و ثانیا به خاطر قدرت واحده. از ناحیه قدرت نمی شود هر دو حکم فعلی باشند و مولا به داعی اش رسیده باشد.

حال که «صل» مشکلی ندارد و «ازل» دو مشکل دارد کدامیک مرجح دارد؟ روشن است که تکلیف واصل ترجیح دارد چون با آنکه «ازل» اهم میباشد اما واصل نشده است. اکنون آن داعی از بین دو داعی باید به فعلیت برسد که حکم آن واصل شده است و عبد منقاد است و قادر بر انجام. اما «ازل» با آنکه اهم است و نفس عبد منقاد است و فی حد نفسه قدرت دارد اما با توجه به وحدت قدرت به ذهن میرسد که مولا از بین این دو «صل» ای را که واصل شده و را متعلق حکمش قرار داده است. در جایی که قدرت واحده است مساعد اعتبار آن است که تکلیفش را متوجه به واصل کند نه «ازل»ـی که واصل نشده با آنکه فی حد نفسه مقدور است.

مناقشه: غرض از تکلیف حسن احتیاط

غرض مولا- از تکلیف عبارت است از انبعاث زمانی که تکلیف واصل شود و حسن احتیاط زمانی که تکلیف واصل نشود. تکلیف در حق جاهل هم فعلی است و برای همین است که میگویند احکام بین عالم و جاهل مشترک است.

وقتی غرض مولا انبعاث است زمانی که تکلیف واصل شود و حسن احتیاط است زمانی که واصل نشود، مشکل تزاحم و تنافی در فرض وصول یکی و عدم وصول یکی نیز وجود دارد. [الزام به انجام نماز با حسن انجام ازاله سازگار نیست.]

جواب: اثبات نشدن نتیجه با مقدمه مذکور

غرض مولا- حسن احتیاط باشد کلیت ندارد، در پاره ای از موارد غرض مولا احتیاط است. فی الجمله مورد پذیرش است که غرض شارع از تکلیف انبعاث است اگر تکلیف واصل شود و حسن احتیاط است اگر تکلیف واصل نشود. حسن احتیاط در جایی غرض مولا- است که احتیاط حسن عقلی داشته باشد مثلاً شک دارم شرب تتن حرام است یا نه! عقل میگوید حسن احتیاط غرض شارع است و احتیاط کن.

اما در جای که عقل احتیاط را مجاز نمی بیند احتیاط حسن ندارد، و محل کلام از آن موارد است. امر به مهم رسیده است اما ما به اهم جاهل هستیم عقل اینجا میگوید مهم را انجام بده. نکته علمی اش هم این است که در اینگونه موارد حسن احتیاط قابل ایصال به مکلف نیست، مولا نمتواند در واقع حکم داشته باشد به غرض اینکه عبد احتیاط کند. درست است که غرض از تکلیف انبعاث است در صورت وصول و حسن احتیاط است در صورت عدم وصول و شک در تکلیف _ نه غفلت و جهل مرکب به تکلیف _ اما در محل کلام عقل میگوید: واجب را بیاور و معنا ندارد بگوید عدلی را که در وجوبش شک داری را اتیان کن به خاطر حسن احتیاط و عدل معلوم الوجوب را رها کن.

همـانطور که غرض بودن انبعـاث ضـیق است و در مواردی است که تکلیف واصـل شود، غرض بودن حسن احتیـاط هم ضـیق است و در مواردی است که حسن احتیاط محقق باشد، رسیدن به هدف ممکن باشد، خلاف گفته عقل و عقلا نباشد.

بنابراین در مقام داعی امر «ازل» به فعلیت نمی رسـد چون مجهول است و مقـدور هم نیست، و عقلا قدرت را صـرف در «صل» میکننـد، غرض از «ازل» به فعلیت نمی رسـد نه غرض انبعاث و نه غرض حسن احتیاط، وقتی غرض از تکلیف محقق نبود خود امر هم وجود ندارد. و زمانی که آن فعلیت نداشت امر «صل» بلامزاحم فعلیت دارد.

حاصل تنبیه

وصول شـرط تزاحم است. و طبق همه مبنای تزاحم فقط در احکام واصـله است و اگر هر دو واصل نشونـد یا یکی واصل نشود تزاحمی وجود ندارد.

بحـث در مرحله اولی تمـام شـد و تتمه ای مانـد فردا ان شـاء الله تتمه را ذکر کرده و ادامه کفـایه را بحث میکنیم اینکه آخـوند فرمود: «کجا تعارض به سند سرایت میکند و کجا نمیکند!»

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه چهارموصول شرط تزاحم ۹۵/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

تبصره یکم : عدم صحت استدلال به آیه «وسع» بر اعتبار قدرت۱

تبصره دوم : مراد از قدرت و عجز۲

رأی صحیح در اعتبار قدرت۳

ثمره۴

تذکر۶

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات /تنبیه چهارم:وصول شرط تزاحم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبیه چهارم بود، آیا مشـکله تزاحم در مواردی که یکی از متزاحمین مجهول است وجود دارد یا نه؟ مرحوم آخوند و آقا ضیاء و محقق صدر قدس الله اسرارهم نام مشکل را تعارض اطلاقین می گذاشتند و مرحوم نائینی تزاحم در مقام امتثال.

ص: ۳۱۷

گذشت که سرچشمه مشکل از وحدت قدرت و تعدد متعلق است و بایست مبانی قدرت را بحث کرده و مسأله را تحلیل کنیم. و عرض شد در قدرت سه مبنای معروف وجود دارد ۱. قدرت شرط تنجز ۲. قدرت شرط فعلیت ۳. قدرت شرط داعی و نتیجه آن شد که طبق تمامی مبانی در جایی که یک تکلیف معلوم باشد و دیگری مجهول باشد نه تعارض وجود دارد و نه تزاحم.

تبصره یکم : عدم صحت استدلال به آیه «وسع» بر اعتبار قدرت

در نظر تحقیق سابقا می گفتیم ممکن است قدرت به دلیل نقلی «لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها»(۱) معتبر باشد. به این تقریب که از آیـه اسـتظهار میشـود بـه چیزی که قـدرت نـداری تکلیـف نـداری. و امـام علیه السـلام نیز در بـاب معرفت الله نیز به این آیه استدلال نموده و نتیجه گرفته اند معرفه الله به فلان مرتبه واجب نیست.

این آیه مقید دیگری است به مطلقات و خطابات مطلقه. و مبنای چهارم در مسأله میباشد.

لکن همانطور که اخیرا هم گذشت، شـرطیت قدرت در فعلیت تکلیف از آیه شـریفه اسـتفاده نمی شود. و این اسـتظهار مشکل دارد چون عنوان «تکلیف» در لسان [آیات و] روایات با عنوان «تکلیف» در لسان فقها فرق میکند.

تکلیف در لسان فقها در عبارت هایی نظیر «تکلیف مشروط به قدرت و علم است» یعنی اعتبار شرعی و تکالیف خمسه.

و تکلیف در آیه شـریفه معلوم نیست به آن معنا باشد، بلکه احتمال دارد آیه معنای لغوی [و عرفی] تکلیف مراد باشد. و معنای ظاهر آیه معنای لغوی و عرفی است. تکلیف در لغت یعنی به کلفت انداختن.

۱- (۱) سوره بقره آیه ۲۸۶.

و به کلفت انداختن ناظر(۱) به مقام وصول و تنجز است، خدا تکلیف نمی کند عاجزین را یعنی ایشان را بازخواست نمی کند، ایشان را مستحق عقوبت نمی بیند، اما وجود اعتبار شرعی در حقش کلفت نیست. اما اگر اعتبار شرعی با استحقاق عقوبت ضمیمه شوند سنگینی بر عبد میآورند. اما اگر تکلیف باشد اما استحقاق عقوبت نداشته باشد سنگینی ندارد.

بنابراین این آیه ناظر به مرحله تنجز است نه مرحله ثبوت تکلیف و نمی توان بر اعتبار قدرت در تکالیف به این آیه شریفه استدلال کرد.

[اگر کسی بیان چهارم را در باب اعتبار قدرت بگوید] طبق این بیان نیز در ظرف جهل به یکی تزاحمی بین خطاب واصل و غیر واصل وجود ندارد، خطاب واصل نه مزاحم عقلی دارد و نه مزاحم شرعی.

تبصره دوم : مراد از قدرت و عجز

مرحوم محقق صدر ادعا کردند از قبح تکلیف عاجز میتوان ادعا کرد که قدرت شرط فعلیت است، تکلیف شخص عاجز ایقاع و احراج او در معصیت است و این ایقاع نزد عقلا قبیح است.

۱- (۲) مقرر: باید گفت معنای تکلیف همان معنای عرفی آن است. و نباید بیش از این ادامه داده و بگوییم «آیه ناظر به مقام تنجز است» چون مراتب تکلیف باز از اصطلاح فقها است و آیه به آن مرحله نیز ناظر نیست. مضاف بر اینکه استاد در ادامه درس در همین جلسه بر این باورند که « توجه خطاب به عاجز قبیح می باشد، تکلیف به عاجز نزد عقلا نوعی زور گویی و خلاف عدالت بوده و ظلم در حق عبد است. فعلیت تکلیف در حق عاجز و عدم تنجز آن عقلایی نیست. ... تکلیف در حق عاجز فعلی باشد و اما منجز نباشد واضح البطلان است ».

مراد از قدرت در محل بحث قدرت در مقابل عجز عقلی نیست، مراد قدرت عرفی است در مقابل عجز عرفی.

کاری که عبد عقلا از آن عاجز نیست اما عاده غیر مقدور است اگر مولا عبدش را به آن کار امر کند سبب تمرد او را مهیا کرده است و این امر عقلایی نیست. تکلیف به کاری که عموم مردم آن را به خاطر حرج و سختی اش امتثال نمی کنند عقلائیت ندارد.

در نظر تحقیق ما نیز قاعده «قبح تکلیف عاجز، و شرطیت قدرت در فعلیت خطاب» را قبول داریم اما نه به معنایی که محقق خویی قاعده را به آن معنا میکرد و نتیجه میگرفت که قدرت شرط تنجز است، چون توجه خطاب به عاجز قبیح می باشد، تکلیف به عاجز نزد عقلا نوعی زور گویی و خلاف عدالت بوده و ظلم در حق عبد است. فعلیت تکلیف در حق عاجز و عدم تنجز آن عقلایی نیست.

اگر مولا در مقام مجازات، عبدش را به چیزی که سخت است و عرفا مقدور نیست مجازات کند این اشکال ندارد و علایی است. اما در محل کلام سخن از مجازات نیست. سخن از خود تکلیف است.

در این تبصره سخن در توجه تکلیف به خصوص عاجز است، اما مبنای خطابات قانونیه که حکم در آن ضمنی است و خصوص عاجز دیده نمی شود مراد از بحث نیست.

تکلیف صریح به خصوص(۱) عاجز و فعلیت تکلیف در حق او بدون تنجز معنا ندارد. مرحوم خویی هم فقط در اینجا قدرت را شرط تنجز میداند. لکن قدرت شرط تنجز بوده و تکلیف در حق عاجز فعلی باشد و اما منجز نباشد واضح البطلان است.

ص: ۳۲۰

۱- (۳) پرسش یکی از طلب: بلی قدرت در خطاب خاص به عاجز شرط تنجز باشد واضح البطلان است اما خطاب عام شامل عاجز است و مرحوم خویی در آنجا قدرت را شرط تنجز میدانند؟پاسخ استاد: مرحوم خویی بین خطاب عام و مطلق را هم انحلالی میدانند، عام یعنی: ای قادر این کار را انجام بده و ای عاجز این کار را انجام بده، مضاف بر اینکه مرحوم خویی آدم مُلایی است و آدم ملا بدون ملاک سخن نمیگوید، تفصیل ملاک ندارد، اگر قدرت شرط فعلیت است همه جا شرط فعلیت است و اگر شرط تنجز است همه جا شرط تنجز است. معنا ندارد قدرت در عام شرط تنجز باشد و درخاص شرط فعلیت. طبق نظر ایشان در اینجا قبح تکلیف عاجز به ملاک قبح عقاب است، وقتی تکلیف بدون استحقاق عقاب قبح ندارد، تکلیف به خصوص عاجز بدون استحقاق عقوبت هم قبح ندارد.

تنبیه

قبح تکلیف عاجز مطلقا قبیح است اما در قبح عقاب عاجز تفصیل وجود دارد، اگر عجز عبد به سوء اختیار او باشد عقابش قبیح نیست. و اگر بدون سوء اختیار عاجز شده باشد عقاب او قبیح است.

رأی صحیح در اعتبار قدرت

و نظر تحقیق در مبنای صحیح در اعتبار قدرت همان مبنای مشهور است، قدرت شرط فعلیت تکلیف است نه شرط تنجز و نه شرط داعی.

تکلیف عاجز ـ نه عقوبت عاجز ـ قبیح است یا به تقریب محقق صدر که تکلیف عاجز احراج او به معصیت و تمرد است و این قبیح است یا به بیان ما که تکلیف عاجز نوعی زور گویی است و این نزد عقلا و عرف قبیح است.

بحث تفصیلی از مبنای صحیح در اعتبار قدرت موکول است به جای خودش و در مقام علی المبانی بحث کردیم. و حاصل آنکه در موارد تزاحم حکم معلوم با حکم مجهول نه تعارضی وجود دارد و نه تزاحمی لذا احکام تزاحم بار نمی شود.

پرسش: امکان دارد موضوع برخی از احکام تزاحم اعم از موارد تزاحم باشد لذا باید تک تک و جدا جدا احکام را ملاحظه کرده و دید که در محل بحث جاری هستند یا نه؟

پاسخ: سنخ احکام و قواعد تزاحم یک سنخی است که فرع بر تزاحم هستند. و در جهت نخست بحث نیز گذشت که احکام منحصر است به فرض وصول هر دو متزاحم. و اگر احکام را تک تک هم ملاحظه کنی روشن خواهد شد که جریان آنها در محل کلام مجال ندارد.

مثلا حکم عقل به تخییر بین متساویین زمانی است که هر دو واصل شوند و زمانی که یکی واصل شود و یکی غیر واصل باشد معنا ندارد عقل بگوید مخیر هستی. عقل در آن شرائط میگوید: واصل معلوم است و غیر واصل نامعلوم، معلوم را امتثال کن، راه معلوم را برو، وقتی می بینی اینجا غریقی هست او را نجات بده اما طرف دیگر را که وجود غریق مجهول است رها کن.

همچنین موضوع حکم عقل به ترجیح در اسبق و لاحق و اهم و مهم و محتمل الاهمیه و بابدل و بی بدل، وصول متزاحمین است.

حاصل تنبیه چهارم: در جایی که یکی از متزاحمین واصل نیست نه تعارض وجود و نه تزاحم و قواعد باب تزاحم که در سابق مورد بحث قرار گرفت مجال ندارد.

ثمره

آیا بین نظریه جریان احکام تزاحم در ظرف عدم وصول یکی با نظریه عدم جریان احکام تزاحم ثمره وجود دارد؟ یعنی آیا بین دو نظریه در صحت و فساد عمل اختلاف نظر وجود دارد، یا ثمره وجود ندارد و طبق هر دو قول عمل فاسد است یا طبق هر دو قول عمل صحیح است.

مسأله وجوه مختلفی دارد: واصل و غیر واصل یا متساویین هستند یا اهم و مهم، و اگر اهم و مهم هستند یا اهم واصل است یا مهم.

اگر آنچه واصل است مساوی است با غیر واصل اختلاف نظر ثمره نداردف چون اگر احکام تزاحم جاری باشد یا نباشد انجام واصل مجاز است، اگر احکام تزاحم جاری باشد مکلف بین واصل و غیر واصل مخیر است و این یعنی جواز انجام واصل. اگر قائل به تزاحم نباشیم باز انجام واصل مجاز است.

اگر متزاحمین اهم و مهم باشند و واصل اهم باشد باز ثمره وجود ندارد، چون با نظریه جریان احکام تزاحم یا عدم آن اتیان اهم ضروری است. در همین فرض اگر مکلیف اهم را عصیان کند و با اینکه در مهم شک دارد آن را امتثال کند ثمره ظاهر می شود، با نظریه عدم جریان قواعد تزاحم نمازش امر نداشته باطل است و با نظریه جریان قواعد باب تزاحم و قبول ترتب نمازش صحیح است.

ص: ۳۲۲

اگر متزاحمین اهم و مهم باشند و واصل مهم باشد یا قائل به ترتب هستیم یا منکر آن. و اگر قائل به ترتب باشیم یا ترتب جا دارد یا جا ندارد.

اگر قائل به ترتب باشیم و ترتب جا داشته باشد باز ثمره وجود ندارد، «صل» واصل است و «ازل» غیر واصل، مکلف اگر مهم را به قصد امر اتیان کند نمازش صحیح است و مشکلی ندارد، طبق انکار جریان احکام تزاحم فقط واصل امر دارد و طبق قول به جریان احکام تزاحم و قبول ترتب نماز امر ترتبی دارد.

اگر منکر ترتب باشیم یا قائل به ترتب باشیم اما ترتب جا نداشته باشد ثمره ظاهر می شود.

اگر قائل به ترتب باشیم و ترتب جا نداشته باشد مثل این فرع که کسی جاهل به استطاعت خویش است ــ عمویی داشته مرحوم شده و ارث کلانی به او جا گذاشته است ــ و اجیر میشود برای حج نیابیی در امسال، این شخص دو تکلیف دارد ۱. وجوب وفای به اجاره ۲. وجوب فوری حج خودش. و حج اهم است ــ چون روایاتی داریم که کسی که حج بر او واجب شود و حج نکند و بمیرد یهودی مرده است ــ .

مرحوم محقق خویی در کتاب حج فرموده اند ترتب مختص به احکام تکلیفیه است و در احکام وضعیه ترتب معنا ندارد، بین «اوفوا بالعقود» و «لله علی الناس حج البیت» امر ترتبی ممکن نیست. معنا ندارد شارع بفرماید «حج را عصیان کردی اجاره ات صحیح است». چون صحت و بطلان اجاره به امضا و عدم امضای شارع است و امضای شارع تابع مُمضی است و در اینجا آنچه انشاء شده امضا نشده و آنچه مورد امضاء است انشاء نشده است.

ص: ۳۲۳

آنچه بین موجر و اجیر انشاء شده است عبارت است از انجام حج اجاره ای مطلقا چه از عوض خودش حج بکند یا نه، چه بر عهده خودش حج باشد یا نه، چه حج خودش را عصیان کند یا نه! و آنچه مورد امضای شارع است عبارت است از اجاره ای که با عصیان حج به عمل می آورد. طبق نظر محقق خویی در اینگونه احکام وضعی ترتب جا ندارد، «اوفوا بالعقود» ارشاد به صحت است و امر ترتبی به صحت امر مقید است، انشاء مطلق است و نتیجه ترتب مقید، و مقید را انشاء نکرده اند، آنچه انشاء شده امضا نشده است، و آنچه امضا شده انشاء نشده است.

در این فرع که «اوفوا بالعقود» واصل شده و «لله علی الناس حج البیت» واصل نشده است با نظریه عدم جریان احکام تزاحم اجاره صحیح است چون امر آن واصل شده و مزاحمش واصل نشده است، و با نظریه جریان احکام تزاحم و ممکن نبودن ترتب دو تکلیف با هم متزاحم هستند و اجاره امر ندارد و باطل است.

طبق نظریه جریان احکام تزاحم و انکار تربت، و یا پذیرش ترتب و جا نداشتن آن ثمره ظاهر می شود و اجاره باطل است.

ما در بحث ترتب این مسأله را مفصل بحث کردیم.

تذکر

مرحوم محقق صدر در آغاز تنبیه چهارم فرمود: «در جایی که یکی از تکلفین واصل و دیگری غیر واصل است اطلاق دو تکلیف با هم تعارض دارند».

اینجا تذکر به نکته ای لازم است. اینکه محقق صدر اطلاقین را متعارض می دانند طبق مبنای خودشان است. و گذشت که در تنافی متزاحمین دو مبنا وجود داشت

۱. تعارض و تنافی متزاحمین در مقام جعل (آخوند و آقا ضیاء و محقق صدر)

۲. فقدان تعارض در مقام جعل و تنافی در مقام امتثال (محقق نائینی)

مرحوم آخوند که منکر ترتبند در تعارض متزاحمین قائل به تساقط هستند. مرحوم محقق صدر تعارض را با مخصص لبی بعلاوه امکان ترتب معالجه می کردند. مخصص لبی عبارت بود از «عدم الاشتغال بضد مزاحم لایقل عنه ملاکا» اطلاق انقض هذا الغریق مقید است به عدم اشتغال به ضد مزاحمی که کمتر این نیست در ملاک، و به برکت مباحث این تنبیه یک قید دیگری به مخصص افزود «عدم اشتغال به ضد مزاحم منجز که در ملاک کمتر از این نیست».

محقق نائینی مدعی بودند اطلاق متزاحمین با هم تعارض ندارد، کار مولا در مقام جعل ابهام ندارد، مولا هم انقاذ این غریق را واجب کرده است که قدرت داری و هم انقاذ آن غریق را که حصه مقدوره دارد. [و مشکل تنافی در باب تزاحم به خاطر عجز در مقام امتثال است و این مشکل هم برای مکلف بر طرف شده و نهایتا مکلف مشکلی پیدا نمی کند] مکلف با اشتغال به یک تکلیف از دیگری عاجز شده و خطاب آن ساقط می شود و مشکلی نمی ماند و اگر به هیچ کدام مشغول نشود فعلیت هر دو خطاب اشکال ندارد از باب ترتب.

مرحوم محقق خویی هم در این مشرب تابع ایشان شده و بارها فرموده اند مشکل در تعارض در ناحیه جعل مولا است مولا نمی تواند هر دو را جعل کند و ما علم به کذب یکی داریم. اما در باب تزاحم هر دو را میتواند جعل کند و در مقام جعل تنافی وجود ندارد.

ص: ۳۲۵

و گـذشت که ما نیز در نظر تحقیق گفتیم ذهن عرفی هم همان را میگویـد، ذهن عرفی بین «انقـذ هـذا» و «انقذ ذاک» تنافی در کار مولا نمی بیند، عرف در صـفحه تشـریع مشـکل و ابهامی از ناحیه مولا احساس نمی کند. عرف میگوید من قدرت ندارم و قدرت نداشتن من مربوط به مولا نیست.

بیـان مـا در نبود تنـافی بین متزاحمین فرق می کنـد با محقق نائینی؛ ادعای محقق نائینی مبنی بر سـرپا بودن دو اطلاق نادرسـت است، سـرپا بودن دو اطلاق با هم متنافی هسـتند کما اینکه آخوند و آقا ضـیاء فرمودند، ما ذهن عرفی نائینی را پذیرفتیم به این بیان که متفاهم عرفی در باب تزاحم این است فقط یکی واجب است که چون از طرفی قـدرت واحـده است و از طرفی قـدرت شرط فعلیت تکلیف است لذا فقط یکی وجب است اگر یکی اهم باشد مقدور همان اهم است و اگر متزاحمین متساوی هستند یکی واجب است.

بحث در اینجا پایان یافت و فردا ان شاء الله برمیگردیم به متن کفایه و مباحث مرحوم آخوند را ادامه میدهیم. مرحوم آخوند از تزاحم صـحبتی امتثـالی نکرد، چون ایشـان به تزاحم امتثـالی نرسـیده بودنـد، و بحث از تزاحـم امتثـال مـال نـائینی است. مرحوم آخوند قائل به تزاحم ملاکی بود و آن را در ضد بحث کرد و راه ملاکات هم بسته است.

آخونـد فرمود: «در موارد جمع عرفی تعارض وجود نـدارد» پس تعارض کجاست؟ مرحوم آخونـد در آخر بحث جای تعارض را معین کرده است. آیا دلالتها متعارضند یا سنده ها؟ فرموده گاهی دلالت ها و گاهی سندها؟

بحث را ملاحظه بفرمایید.

ص: ۳۲۶

تعارض/مقدمات /مقدمه چهارم سرایت تعارض به سند ۹۵/۱۰/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/مقدمات /مقدمه چهارم: سرایت تعارض به سند

خلاصه مباحث گذشته:

مرحوم آخوند بعد از آنکه تعارض را به «تنافی در مقام دلالت و اثبات» تعریف کرد و فرمود موارد جمع عرفی از تعریف خارج است فرمود: «محط اولیه تعارض که مربوط به دلالت است گاهی به سند هم سرایت می کند».

مقدمه چهارم: سرایت تعارض به سند

تعارض از دلالت به سند سرایت کرده و موجب تعارض حجیت سندین می شود، تعارض بین خود سندها معنا ندارد، بلکه دلیل حجیت سندین با هم تعارض میکنند.

سرایت تعارض به سند (محقق خراسانی)

مرحوم آخوند فرموده و در جایی که سندین هر دو ظنی هستند یا دلالتین قطعی می باشند یا دلالتین هم ظنی هستند.

اگر سندین هر دو قطعی باشند مثل اینکه هر دو متواترند یا دو خبر محفوف به قرینه اند یا دو خبری هستند که متواتر نیستند اما به آن حد از استفاضه هستند که موجب اطمینان به صدور میشوند در اینجا تعارض از دلالت به سند سرایت نمی کند، چون سند قعطی است و تعارض بین دو سند قطعی و علم به کذب یکی معنا ندارد.

اگر سندین هر دو ظنی باشند و دلالت ها یا جهت های صدور قطعی باشند، اینجا تعارض از دلالت به سند سرایت می کند

چون زمـانی که دلالت ها و جهت ها قطعی هسـتند محال است هر دو هم صادر شـده باشـد، زمانی که قطعا مراد از این روایت روشن باشـد و قطعـا مراد از آن روایت روشن باشـد و جهت هـا هم قطعی باشـد علم به کـذب یکی در نـاحیه صـدور داریم و قطعیت در هر سه جهت صدور و دلالت و جهت صدور محال است، نمی شود هر سه جهت قطعی باشد چون جمع بین متنافیین است و محال است مدلول هر دو در واقع محقق باشند. (۱) و قبلا گذشت که ملاک تعارض علم به کذب میباشد.

ص: ۳۲۷

۱- (۱) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۳۹.

و روشن است که در حجیت بایـد سه چیز تمام باشـد ۱. صدور ۲. دلالت ۳. جهت صـدور. این سه رکن در حجیت خبر لازم است و مرحوم آخونـد به این سه جهت اشـاره دارد. پس از این مراد مـا از دلالـت شامـل، جهت صـدور هم خواهـد شـد و در مباحث آینده اصطلاح دلالت و جهت را تکرار نکرده و به ذکر دلالت اکتفا خواهیم نمود.

ایشـان در ادامـه میفرماینـد: اگر سـندین هر دو ظنی باشـند و دلالـت هـا ظنی باشـند _ این قسم فروض عدیـده دارد و بحث از فروض ثمره نـدارد تـا بگوییم گـاهی دلالـت ها ظنی است و گاهی جهت ها و فروض دیگر، خلاصه یکی ظنی است _ دلالت های ظنی تعارض دارند و تعارض از ناحیه دلالت سرایت می کند به سند. هر چند اینجا علم به کذب یکی از سندین نداریم _ چون صدور در هر دو محتمل است و شاید هر دو از امام علیه السـلام صادر شده است و از یکی خلاف ظاهر اراده شده اسـت _ امـا علم به عـدم حجیت یکی داریم، یقین داریم شـارع بـا «صـدق العادل» هر دو را حجت قرار نـداده است، «صـدق العادل» شامـل هر دو نیسـت، شـمول آن یـا نسبت بـه ایـن خـبر خلاـف واقـع است یـا نسـبت به آن خـبر، چـون تعبـد به دو خـبری که مدلولهایشان متعارض است لغو میباشد. خبری میگوید «نماز جمعه واجب است» و خبری میگوید «نماز جمعه حرام است» و من نمی توانم به هر دو خبر عمل کنم، تعبد به این دو خبر متعارض لغو است.(۱)

معارضه در اصل دلالت است، همانا تعارض عبارت است تنافی دلالات اما این معارضه در یک فرض به سـند سرایت نمی کند و در دو فرض به سند سرایت میکند.

ص: ۳۲۸

۱- (۲) همان.

و تعارض در ناحیه سند طبق بیان محقق خراسانی به یکی از دو امر است یا علم به کذب صدور یکی، یا علم به کذب حجیت هر دو، در هر دو علم به کذب داریم. اما گاهی علم به کذب صدور یکی داریم چون دلالت قطعی است و گاهی علم به کذب اطلاق دلیل حجیت در هر دو.

مناقشه یکم : حاصره نبودن صور

بیان آخوند شامل تمامی صور مسأله نیست. ایشان فرمود سندین یا قطعیین هستند یا ظنیین، اگر قطعیین باشند تعارض در ناحیه دلالت است و اگر ظنیین باشند _ دلالت ها یا قطعی است یا ظنی _ تعارض به ناحیه سند هم سرایت میکند و به فرض سوم مسأله اشاره نکرد.

فرض سوم آن است که سند یکی از متعارضین قطعی است و سند دیگری ظنی، یکی از دلیلین متعارض آیه قرآن است و دیگری خبر واحد، سند قرآن قطعی است اما دلالتش ظهور و ظنی، در مقابلش خبر واحد که سندش ظنی است.

در این فرض آیا تعارض به سند سرایت میکند؟

بلی، چون گاهی دلالت خبر واحد ظنی است و گاهی قطعی، بنابراین یک طرف تعارض از باب مثال قرآن است که سندش قطعی و دلالتش ظنی است و طرف دیگر تعارض که از باب مثال خبر واحد میباشد سندش ظنی است و دلالتش گاهی قطعی و گاهی ظنی.

اگر دلالت خبر واحد قطعی باشد طرف دیگر که قرآن است دلالتش ظنی است اینجا طرفین تعارض عبارت است از دلیل سند خبر واحد با دلیل حجیت ظهور قرآن، یا دلیل حجیت سند شامل خبر واحد نیست یا دلیل حجیت ظهور شامل ظاهر قرآن نیست. دلالت قطعی به خاطر قطعی بودنش طرف معارضه قرار نمی گیرد چون دلیل قطعی با دلیل ظنی طرف تعارض واقع نمی شود. و اینجا دو نوع دلیل حجیت با هم معارضه میکنند دلیل حجیت ظهور در ناحیه قرآن با دلیل حجیت سند در ناحیه خبر واحد، و ما علم به کذب یکی از آنها داریم شمول دلیل حجیت ظهور نسبت به ظاهر قرآن و شمول دلیل حجیت سند نسبت به خبر واحد تعبد به متنافیین هستند.

اگر دلالت خبر واحد ظنی باشد، دلیل حجیت ظهور در دو با هم متعارضند، و شمول دلیل حجیت نسبت به هر دو ظهور معقول نیست. طرفین تعارض عبارتند از دلیل حجیت ظهور ظاهر آیه قرآن در یک طرف و در طرف دیگر دلیل حجیت ظهور خبر و دلیل حجیت سند خبر. علم داریم یا در این طرف دلیل حجیت ظهور قرآن کاذب است یا در آن طرف دلیل حجیت ظهور با دلیل حجیت سند کاذب هستند.

همان دو نکته ای که آخوند در فروض پیشین فرمود اینجا منطبق می شوند، نکته علم به کذب و لغویت. به خاطر همین دو نکته مرحوم محقق خراسانی سرایت تعارض به سند را در جایی که سندین قطعیین هستند مطرح نکرد و در سندین ظنیین مطرح کرد _ چه دلالت ها قطعی باشند یا ظنی _ و این دون نکته منحصر به مواردی که ایشان ذکر کرد نیست در فرض سوم که سند یکی قطعی و سند دیگری ظنی است منطبق هستند.

جواب: عدم قصد انحصار

شاید مرحوم آخوند مقصودش حصر نبوده و به نحو موجبه جزئیه می خواسته بگوید تعارض به سند هم سرایت میکند و از باب مثال مواردی را ذکر کرده است. و الا ایشان به این دقت های علمی ورود می کنند.

مناقشه دوم : عدم لغویت به لحاظ اثر جواز اخبار

مرحوم آخوند فرمود «اگر سندین ظنی و دلالتین ظنی باشند، دلالتین به خاطر تعارض حجت نیستند و دلیل حجیت سندین هم طرف معارضه است چون تعبد به صدور مدلولی که حجت نیست لغو است». تعبد به سندین ظنیین در حالی که دلالتهایشان معارضه دارند لغو است و لغویت منشأ می شود که علم به کذب یکی از دلیلین حجیت سند داشته باشیم. به این سخن ایشان مناقشه شده است و مهم است که روشن شود سخن ایشان درست است یا نه!

ص: ۳۳۰

مستشکل ممکن است بگوید: در بحث حجیت خبر واحد گذشت که اگر مدلول کلام مجمل بوده و عمل به مدلول ممکن نیست تعبد به سند لغو نیست. مشکل مدلول ممکن است مشکل داخلی بوده و از اجمال ذاتی کلام باشد و ممکن است مشکل خارجی بوده و از اجمال حکمی یعنی به خاطر تعارض باشد. تعبد به خبری که نمیتوان به مدلول آن عمل کرد لغو نبوده و اثر دارد و اثر آن جواز اخبار است. اگر شارع تعبد به سند خبری کند که مدلول آن مفهوم نیست میتوان آن را به شارع اسناد داد، در روز ماه مبارک رمضان میتوان سخنی را اجمال دارد به امام صادق علیه السلام اسناد داده و روزه هم باطل نمی شود.

جواب : عقلایی نبودن اثر (نظر تحقیق)

نزد ما حجیت به سند به غرض اخبار عقلایی نیست. خصوصا با مسلک جعل علمیت در حجیت. به ذهن میرسد که غرض شارع از تعبد به خبر معذریت و منجزیت است. شارع میخواهد که مدلول بر عبد منجز باشد تا در صورت مخالفت عبد را عقوبت کند و معذر باشد تا در صورت موافقت عبد عذر داشته باشد. ادعای مذکور مبنی بر حجت قرار دادن مجمل به غرض جواز اخبار توهم است.

علم به کذب هم نداریم شاید صادر شده است اما ظاهرش روشن نیست و اجمال دارد، و مراد از اجمال هم یعنی خیر نزد هر کسی مجمل است، و واقعا ظهور ندارد، نه آنکه من نمیفهمم اما ممکن است کسی دیگر روایت را بفهمد. و اینکه خبری برای اقوام متعمقون است نه آنکه مجمل است و معنایش را دیگران میفهمند بلکه مراد از «اقوام متعمقون» یعنی ظاهری دارد و بطونی و بطونش طولی است و اهل تعمق به آن بطون می رسند.

ص: ۳۳۱

دلیل ما در حجیت خبر واحد چه سیره باشد و چه اخبار شامل خبر مجمل نمی شود، خبری که یا ذاتا اجمال دارد یا عَرَضا و حکما، نه دلیل سیره شامل است و نه دلیل لفظی؛ جعل حجیت در روایت «الْعَمْرِیُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّیَا إِلَیْکَ عَنِّی فَعَنِّی یُؤَدِّیَانِ وَ مَا قَالا لَکَ فَعَنِّی یَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثِّقَتَانِ الْمَأْمُونَان »(۱) به خاطر اطاعت است «أَطِعْهُمَا» و حجت قرار دادن خبر مجملی که هیچ اثر عملی ندارد عقلایی نیست.

دلیل حجیت سند ظهور هم فقط سیره عقلاست و هیچ آیه و روایتی نداریم که ظهور را حجت کرده باشد. و عقلا هم فقط ظاهر را حجت می دانند نه مجمل را بنابراین سخن آخوند که فرموده «تعبد به سند خبر مجمل لغو است» صحیح است.

نکته: لزوم عمل، مفاد ادله حجیت سند

این سخن آخوند «عدم شمول دلیل حجیت سند نسبت به مجمل» مبتنی بر مبنایی در حجیت خبر واحد است.

در حجیت خبر واحد این بحث مطرح است که آیا مفاد ادله حجیت سند که سند و ظن را علم قرار میدهند، مجرد تعبد به سند است یا تعبد به سند همراه با لزوم عمل؟

مرحوم محقق صدر مفصل این بحث را مطرح کرده اند.

آیا مفاد ادله حجیت سند مجرد تعبد به سند است بدون ارتباط به عمل و یا مفاد آنها حجیت است همراه با این لسان که عالمی پس باید عمل کنی؟

اگر مدلول حجیت سند تعبد به سند باشد به لحاظ عمل صحت سخن آخوند پرواضح است اما نه به بیان لغویت، بلکه با سیاغت دیگر. شارع نمی تواند تعبد کند به سند دو خبری متنافیین، چون دلیل تعبد متضمن لزوم عمل است، و شمول دلیل حجیت به هر دو خبر به معنای لزوم عمل به هر دو جمع بین متنافیین است و کاری با بیان لغویت ندارد.

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۳۸ باب۱۱ من ابواب صفات القاضی ح۴.

اگر مـدلول حجیت سـند تعبد به سـند باشد منحاز از عمل ـ شارع با تعبد به سـند میگوید «من ظن را برای تو علم قرار دادم» و پشت سـر حجیت «پس عمـل کن» وجود نـدارد، اگر مفـاد ادله حجیت این باشـد ـ بایـد ملاحظه کرد که آیا تعبـد به دو ظن متنافیین آیا لغو است یا نه؟

مرحوم آخونـد قائلنـد که همه جـا لغویت وجود دارد. لکن چه بسـان اثری در بین وجود داشـته باشـد، اگر شارع مرا هم به این عالم قرار دهـد هم به آن نمی توان گفت این جعل علیمت ها همه جا تعارض دارد، تعبـد به مجمل چه بسا اثر داشـته باشد که فردا از آن بحث میکنیم.

امـا در مورد این مسـأله که «آیا حجیت به سـند به خاطر مجرد تعبـد به سـند بوده و ارتباطی با مـدلول نـدارد یا اینکه ارتباط به مـدلول دارد و تعبـد به جهت لزوم عمل به مدلول است!» نظر تحقیق آن است که در ذهن عرفی ما سه چیز در مورد خبر داریم ۱. سند و صدور ۲. دلالت ۳. جهت صـدور و ادله حجیت میگویند به این خبر عمل کند مفاد « الْعَمْرِیُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ » آن اسـت که باید به آن عمل کنی. لزوم عمل در ادله حجیت سند مورد لحاظ است و تفکیکی بین مدلول و لزوم عمل وجود ندارد.

بحث را ملاحظه بفرمایید مرحوم محقق صدر در بحث محط(۱) تعارض مفصل بحث کرده اند.

تعارض/مقدمات /مقدمه چهارم سرایت تعارض به سند ۹۵/۱۰/۰۷

ص: ۳۳۳

۱- (۴) تحدید مرکز التعارض بین الدلیلین ر ک بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۳۲.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات /مقدمه چهارم: سرایت تعارض به سند

خلاصه مباحث گذشته:

سخن در سرایت تعارض به دلالت بود. مرحوم آخوند فرمود: «در مواردی که دلالت ها و سند ها ظنی است تعارض از دلالت به سند سرایت کرده و موجب تکاذب ادله حجیت سند هستند و وجه سرایت تعارض به سند لغویت تعبد به سند بدون تعبد به مدلول ها می باشد».

مناقشه مبنایی: عدم عمومیت لغویت با مبنای مجرد تعبد به صدور

برای بیان مناقشه مقدمه ای لازم است.

در مفاد ادله حجیت سند دو احتمال وجود دارد و مرحوم محقق صدر سه[1] احتمال ذکر کرده اند لکن عمده دو احتمال است.

۱. حجیت سند به جهت مجرد تعبد به صدور

۲. حجیت سند به جهت تعبد به صدور متن و لزوم عمل

طبق احتمال اول مفاد «صدق العادل» مجرد تعبد به صدور است، و بعد از فراغ از صدور ادله حجیت ظهور میگویند این ظاهر بین تو و مولا-یت حجت است. با شک در صدور ظهور حجت نیست و و با نبود ظهور ادله حجیت ظهور معنا ندارند. صدور موضوع ادله حجیت ظهور است.

طبق احتمال دوم مفاد «صدق العادل» مجرد تعبد به صدور نیست تا با آن موضوع درست شود برای ادله حجیت ظهور، بلکه این ادله در صدد آن هستند که بگویند خبر صادر شده و باید به آن عمل گردد.

۱- (۱) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۳۳.

در جایی که دو خبری که سند و دلالتشان ظنی است تعارض کنند، تعارض از دلالت به سند سرایت میکند و آخوند در وجه سرایت فرمود چون تعبد به سند بدون حجیت مدلول لغو است. لکن با توجه به مقدمه اگر مفاد «صدق العادل» احتمال دوم باشد، تعلیل به لغویت عمومیت نداشته و همه جا وجود ندارد، چه بسا ممکن است مجرد تعبد به صدور اثری داشته باشد. و مرحوم محقق صدر(۱) خوب تلاش کرده اند اثر را بیان کنند.

بیان اثر: حجیت معنای جامع

اگر خبری معنای ظاهر و غیر ظاهر داشت و ظاهر ظنی خبر معارض شد با ظاهر روایت دیگر، و بر معنای غیر ظاهری خبر اثری بار شد تعبد به صدور آن خبر لغو نیست. چه بسا اثر بار میشود بر جامع معنای ظاهر و غیر ظاهر؛ ظاهر دارای معارض است و غیر ظاهر معارض ندارد.

مثال: خبری ظهور دارد در «وجوب نماز جمعه» و ما تردید داریم در استحباب نماز جمعه و معنای استحباب معنای خلاف ظاهر روایت است. خبر دیگری ظهور دارد در «اباحه نماز جمعه» و تردید ما در استحباب نماز جمعه است و این معنا خلاف ظاهر این روایت است. ـ مناقشه در مثال نکنید که چگونه ظاهرش اباحه است و معنای استحباب خلاف ظاهر ـ ظاهر این دو خبر با هم معارضند، وجوب و اباحه، طلب و عدم و طلب با هم تنافی دارند، اما روایتی که میگوید نماز جمعه واجب است در معنای جامع (مطلوبیت) معارض ندارد، خبری که میگوید نماز جمعه مباح است معارض نیست با جامع بین وجوب و استحباب.

۱- (۲) همان ص۲۳۳ و ۲۳۴.

و خبری که میگوید نماز جمعه مباح است در معنای جامع (اصل جواز) معارض ندارد، خبری که میگوید نماز جمعه واجب است معارض نیست با جامع بین جواز بحده و استحباب.

این دو روایت در معنای ظاهری با یکدیگر تعارض دارند، وجوب و اباحه متنافیین هستند و شارع نمی تواند ما را متعبد کند به متنافیین. اما تعبد به خبر اول نسبت به صدور معنای جامع مطولبیت و تعبد به خبر دوم نسبت به صدور معنای جامع جواز خالی از معارض است، بنابراین مطلوبیت از خبر اول استفاده می شود و جواز از خبر دوم و میگوییم نماز جمعه مستحب است.

معنای وجوب نزد قدما مرکب است. وجوب یعنی «طلب مع عدم الترخیص فی الترك» و برخی همین را بالمطابقه معنای وجوب میدانند و محققین جدید نیز ترکب را قبول ندارند.

وجوب و اباحه تساوی الطرفین با هم متنافیین هستند این دو معنا را کنار می گذاریم اما اصل مطلوبیت که مفاد خبر اول است با اصل جواز که مفاد خبر دوم است تنافی و تعارض ندارند و نتیجه اصل مطلوبیت بعلاوه جواز ترك میشود استحباب.

حاصل مناقشه: مجرد تعبد به صدور همه جا لغو(۱) نیست، چه بسا ممکن است معنای مطابقی متضمن معنایی باشد و شارع به لحاظ تعبد به آن معنا تعبد به صدور کند.

مبنای صحیح: تعبد به صدور متن و لزوم عمل

به اعتراف محقق صدر و دیگران مبنای صحیح در مفاد حجیت سند عبارت است از تعبد به سند به جهت صدور متن و لزوم عمل به آن. سند و مدلول با هم ارتباط دارند و استفاده این این مطلب که «شارع با ادله حجیت سند فرموده: شما را عالم به واقع قرار دادم و بعد از ثبوت متن خود ملاحظه کنید ببیند ظهور دارد یا نه! معارض دارد یا نه!» خلاف ظاهر ادله حجیت سند است.

۱- (۳) پرسش یکی از طلاب: نفی ثالث!؟پاسخ استاد: نفی ثالث اشکالی دارد و این اثبات است و بالاتر از نفی است. اثبات یك جهتی است از مدلول به دست می آید.

خلاصه مقدمه چهارم

آیا تعارض از دلالت به سند سرایت میکند؟

اگر سندها قطعی باشند حتما تعارض در ناحیه دلالت است و به سند سرایت نمی کند.

اگر سندها تعبدی باشند و دلالت ها قطعی باشند حتما تعارض در ناحیه سند است، به ملاک علم به کذب یکی از دلیلین.

اگر هم سندها و دلالت ها هر دو تعبدی بودند تعارض از دلالت به سند سرایت میکند، به ملاک لغویت نزد آخوند و به ملاک مجرد تنافی مدلولین در نظر تحقیق. مجرد تنافی مدلولین سبب می شود تطبیق دلیل حجیت سند در هر کدام از دلیلین تنافی داشته باشند.

مقتضای قاعده در متعارضین

مرحوم محقق خراسانی پس از فراغ از [مقدمات همچون] تعریف تعارض و بحث از موارد جمع عرفی که مشمول تعریف نبودند و بعد از فراغ از تبیین محط تعارض و بحث از سرایت تعارض به سند وارد بیان مقتضای قاعده در متعارضین شده اند.

مقتضای قاعده در دو مرحله بحث می شود: ۱. مقتضای قاعده اولی ۲. مقتضای قاعده ثانوی

به قاعده اولی، اصل اولی گفته می شود و به قاعده ثانوی اصل ثانوی گفته می شود.

در قاعده اولی نظر به ادله حجیت است، گاهی ادله حجیت هم سند هم دلالت و گاهی فقط یکی. ما باشیم و ادله حجیت مقتضای این ادله چیست؟

در قاعده ثانوی نظر به خارج از ادله حجیت است، یعنی با نگاه به اخبار علاجیه که خارج از ادله حجیت هستند مقتضای قاعده چیست؟ مقتضای آن اخبار در فرض تساویی متعارضین آیا تخییر است یا تساقط؟

مقتضای قاعده اولی در متعارضین

مرحوم آخوند طبق دو مبنا بحث نموده اند ۱. طریقیت ۲. سببیت

ص: ۳۳۷

مقتضای قاعده اولی طبق مبنای طریقیت

قائلین به مبنای طریقیت می فرمایند: «خبری که احتمال مطابقت با واقع دارد مشمول ادله حجیت می شوند بدون اینکه این خبر سبب تبدل حکم واقعی شود». و قائلین به طریقیت خود در مفاد ادله حجیت اختلاف دارند و سه مبنای معروف آنجا وجود دارد که آن مبنای در محل بحث ما اثری ندارد.

اقوال

قائلین به طریقیت در مقتضای قاعده اولی در متعارضین اختلاف نظر دارند و سه رأی در محل کلام وجود دارد.

۱. تساقط (مشهور از جمله مرحوم آخوند)

۲. تساقط فی الجمله

۳. تفصیل (محقق عراقی)

ادله

دلیل تساقط (مشهور)

تذکر: روشن است که مراد از تساقط متعارضین این نیست که ادله حجیت ابتدا شامل متعارضین می شوند سپس تساقط میکننند بلکه مراد آن است که دلیل حجیت نه شامل این دلیل است و نه شامل آن دلیل، هر کدام از دلیلین مقتضی حجیت را دارند و مقتضی در هر دو تمام است اما این مقتضی به جهت مانعیت تعارض به فعلیت نمی رسد.

شرط باب تعارض آن است که مقتضی حجیت در آن تمام باشد، سند و دلالت و جهت صدور در آن تمام باشد و اگر مانعیت تعارض نبود ادله حجیت آن را شامل می شد. و از این روست که خبر ضعیف نمی تواند با خبر صحیح معارضه کند. نظیر نسخ که دفع است، و مراد از تساط هم عدم شمول است، نه شمول دلیل حجیت سپس تساقط.

و از مقتضی معنای فلسفی آن مقصود نیست. مقتضی در فقه یعنی موضوع حکم، اینکه گفته می شود «شک مقتضی حکم ظاهری است» یعنی شک موضوع است برای حکم ظاهری. و خبر مقتضی حجیت یعنی خبری که سند و دلالت و جهت صدور و اصاله الجد در آن تمام باشد موضوع است برای «صدق العادل». این خبر هم موضوع است و آن خبر هم موضوع است اما چون تعارض وجود دارد «صدق العادل» شامل هیچکدام نیست.

حال قاعده اولی در تعارض به نظر به ادله حجیت آن است که هیچکدام را شامل نشود یا یکی را یا تفصیل است؟

مرحوم آخوند قائلند که قاعده اولی تساقط است. «صدق العادل» شامل هر دو نمی شود چون علم به کذب یکی داریم، می دانیم هر دو مطابق با واقع نیستند یکی یا کاذب است یا از روی تقیه صادر شده است و «صدق العادل» شامل آن نیست پس یکی قطعا حجت نیست، و آن مورد که حجت نیست چون عنوان و مشخصه ندارد هم قابل انطباق بر این و هم قابل انطباق بر آن می باشد، لذا شامل هر دو نیست، و معینا شامل یکی از آنها نیست و نمی توان معینا هم تطبیق به یکی کرد چون ترجیح بلامرجح است لذا «صدق العادل» نه شامل این است و نه شامل آن.(۱)

بیان تساقط به زبان ساده، شمول ادله حجیت چهار فرض دارد و همه ی آن چهار فرض باطل است.

فرض نخست: نسبت به هر دو جمع بین متنافیین است.

فرض دوم: شمول به یکی بدون شمول به دیگری ترجیح بلا مرجح است.

فرض سوم و چهارم: شمول یکی به شرط ترک دیگری و شمول به یکی به شرط اخذ به آن نیز محذور دارد.

فرض سوم شمول به یکی به شرط ترک دیگری مستلزم حجیت هر دو است زمانی که هر دو را ترک کنیم ــ همان مشکله باب ترتب ــ. این به شرط ترک آن حجیت دارد و وقتی آن را ترک کردم این حجت است، و آن را حجت قرار داده است به شرط ترک این و وقتی این را ترک کردم آن حجت است. پس زمانی که هر دو را ترک کنم هر دو حجت است در حالی که حجیت فعلیه هر دو محال است و مخالف با علم به کذب یکی است.

۱- (۴) پرسش یکی از طلاب: «صدق العادل» شامل احدهما است؟پاسخ استاد: شمول و حجیت نسبت به احدهما برای نفی ثالث به درد می خورد، .

فرض چهارم حجیت یک دلیل به شرط اخذ به آن نیز مستلزم عدم حجیت در هر دوست، مکلف هیچکدام(۱) را اخذ نمی کند و هیچکدام حجت نمی شوند. نتیجه ی این فرض همان تساقط است با این فرق که در این فرض با اخذ یکی آن حجت فعلی می شود. این بیان شبیه اصل ثانوی تخییر است که بحث آن در آینده خواهد آمد، قائلین به اصل تخییر در اصل ثانوی مدعی هستند که دلیل به شرط اخذ حجت است و مکلف مخیر است که کدام را اخذ کند.

همه ی چهار فرض شمول وقتی باطل شدند باقی می ماند فرض عدم شمول و تساقط.

به این بیان محقق صدر مناقشه دارند بحث را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات /پایان مقدمه چارم و مقتضای اصل اولی در متعارضین ۹۵/۱۰/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/مقدمات /پایان مقدمه چارم و مقتضای اصل اولی در متعارضین

خلاصه مباحث گذشته:

۱- (۵) شبهه: اخذ به یکی واجب است.مناقشه: به چه دلیل؟جواب: به دلیل علم به یکی.اشکال: قوام تعارض به علم به کذب یکی است، نه علم به صدق یکی، علم به صدق یکی نداریم. چون ممکن است هر دو دلیل دروغ باشند.

بحث در مقتضای اصل اولی در متعارضین بود. گفته شد سه نظریه در مقام وجود دارد و نظریه مشهور تساقط دلیلین نسبت به مدلول مطابقی می باشد.

مقتضای اصل اولی تساقط دلیلین است نسبت به مدلول مطابقی، اما نسبت به مدلول التزامی، نفی ثالث بحثی است که در آینده خواهد آمد.

ابطال فروض شمول و اثبات فرض عدم شمول (محقق خویی)

مرحوم محقق خویی در مصباح الاصول در مقام تحلیل و بیان برهان برای اصل تساقط میفرمایند: در شمول ادله حجیت نسبت به مدلول مطابقی متعارضین چهار فرض متصور است و هر چهار فرض باطل است و باقی می ماند فرض پنجم و آن عدم شمول می باشد.

فرض نخست: شمول ادله حجیت نسبت به هر دو دلیل متعارض، تعبد به متنافیین است و تعبد به متنافیین معنا ندارد.

فرض دوم: شمول ادله حجیت به یکی از دو دلیل [معیناً] ترجیح بلامرجح است.

فرض سوم: شمول ادله حجیت به یکی هنگام ترک دیگری مستلزم حجیت هر دو هنگام ترک هر دو می باشد.

فرض چهارم: شمول ادله حجیت به یکی مشروط به اخذ مستلزم عدم حجیت هر دو هنگام عدم اخذ هر دو می باشد. (حجیت مشروط به اخذ نظیر تخییر به مقتضای قاعده ثانوی طبق رأی برخی از محققین).

وقتی همه چهار فرض باطل شد باقی می ماند فرض پنجم و آن عدم شمول ادله حجیت می باشد.(۱)

مناقشه یکم : عدم احصاء فروض

یکی از فروض، فرض حجیت یکی از متعارضین [غیر معین] است و این فرض جا مانده و آن ابطال نشده است. ابطال به این بیان است که حجیت یکی از متعارضین خلاف ظاهر ادله حجیت می باشد. ظاهر «صدق العادل» حجیت خبر عادل است، نه حجیت یکی از دو خبر.

۱- (۱) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۳۶۶ و ۳۶۷.

جواب : مفروغ عنه بودن بطلان فرض مذکور

ایشان به این فرض اشاره نکرده اند به جهت آن بود که مفروغ عنه می باشد که این فرض مراد از ادله حجیت نمی باشد.

مناقشه دوم : امکان تعین فرض چهارم

در ذهن شریف محقق خویی آن بوده است که فرضیه چهارم به دنبال اثبات تخییر است و حال آنکه این فرض تالی فاسد دارد. تالی فاسد و لازمه این فرض، عدم حجیت دلیلین می باشد و نتیجه اش تخییر نیست، در تخییر یکی از دلیل ها امر دارد اما این فرض دلیل درست نمی کند.

بیان ایشان مناقشه دارد و این مناقشه در کلمات محقق صدر(۱) هم وجود دارد.

مناقشه: فرض چهارم باطل نبوده و انتخاب آن امکان دارد. چون مفاد ادله عبارت باشد از حجیت به شرط اخذ اشکال ندارد، اما مکلف نمی تواند بیش از یک دلیل را اخذ کند.

ما در فرض چهارم به دنبال آن نیستیم که تخییر را اثبات کنیم، به دنبال این هستیم که بدانیم آیا قاعده اولی در متعارضین تساقط است یا نه؟ اگر به هیچکدام از دلیلین عمل نکنیم آیا حجتی علیه ما وجود دارد یا نه؟ فرض چهارم میگوید: بله علیه شما حجتی وجود دارد و آن دلیلی است که آن را اخذ کنید، دلیل به شرط اخذ علیه شما حجت است.(۲)

ص: ۳۴۲

۱- (۲) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۳۸ و ۲۳۹.

۲- (۳) پرسش طلاب: حجت به شرط اخذ به آن لغو است!پاسخ استاد: مرحوم محقق عراقی در حجت تخییریه اشکال به لغویت را مطرح کرده است. «حجیت به شرط اخذ معنا ندارد خود عبد یک دلیل را اخذ میکند دیگر» بحث از لغویت در بحث متقضای قاعده ثانویه خواهد آمد. و جواب آن است که حجیت اینجا مسأله اصولی است و لغویتی در کار نیست.پرسش یکی از طلاب: حجیت مشروط به اخذ این تالی فاسد را دارد که امروز جانب حرمت را اختیار میکند و فردا جانب وجوب را! و مخالفت قعطیه لازم میآید؟پاسخ استاد: تخییر استمراری در همه جا این مشکل را دارد، و در جای خود به این پاسخ داده اند که قطع به موافقت هم دارد.این مشکلات مشکلات مشترک است و در اصل ثانوی نیز میآید و آنجا بحث خواهیم نمود.

کما اینکه مفاد ادله حجیت، حجیت مشروط به اخذ است همچنین مفاد آنها وجوب اخذ به یکی است، بنابراین یکی از دلیلین امر دارد.

مبدع فرضیه چهارم میگوید: دلیل «صدق العادل» فی نقسه بر هر کدام از دلیلین متعارضین شامل است، اما اطلاق شمولش همزمان نسبت به هر دو دلیل محال است و محذور دارد، چون حجیت مطلق این دلیل با حجیت مطلق آن دلیل تعبد به متنافیین است و از اطلاق «صدق العادل» به مقدار برطرف شدن محذور رفع ید میکنیم، نه از اصل شمول «صدق العادل». امر دائر است بین اینکه «صدق العادل» هر دو دلیل متعارض را نگیرد و بین اینکه شامل شود به شرط اخذ یکی! و «الضرورات تتقدر بقدرها» آن مقداری که محذور دارد شمول مطلق «صدق العادل» است و شمول به شرط اخذ محذور ندارد، لذا یک دلیل به شرط اخذ آن حجت است.

جواب : عرفی نبودن فرض چهارم

جعل حجیت به غرض عمل و قطع عذر عبد است، و جعل حجیت به شرط اخذ به آن عرفی نیست. خطاب مولا اگر به این نحو باشد «این کلام بین من و تو حجت است در صورتی که به آن ملتزم باشی و عمل کنی» عرفیت ندارد.

حجیت یعنی وجوب عمل، مولا حجت قرار میدهد تا عبد به صورت بایسته عمل کند و حجیت به شرط اخذ با روح حجیت سازگار نیست.

همانطور که «صدق العادل» شامل فرض مناقشه یکم نمی شود _ حجیت احدهمای لامعین _ شامل دلیل به شرط اخذ به آن نیست.

حاصل تقریب دلیل تساقط

دلیل حجیت خبر «صدق العادل» نسبت به مدلول مطابقین هیچکدام از متعارضین شمول ندارد.

ص: ۳۴۳

شمول نسبت به هر دو تعبد به متنافیین است.

شمول به یکی معینا بدون شمول به دیگری ترجیح بلامرجح است.

شمول به یکی لامعیناً خلاف ظاهر ادله است.

شمول به یکی به شرط ترک دیگری محذور عقلی دارد.

شمول به یکی به شرط اخذ آن محذور عرفی دارد.

شمول به هر نحوی دارای اشکال است پس ثابت می شود عدم شمول ادله نسبت متعارضین و تساقط آنها از حجیت.

ادله اقوال دیگر

وارد بحث از ادله اقوال دیگر قول محقق صدر و محقق عراقی نمی شویم. مراد در بحث آن بود که دلیل قول مشهور بیان شود.

رفع نقص از مقدمه چهارم : سرایت تعارض به سند

در جلسه دیروز گذشت که اگر سندها ظنی باشند تعارض از دلالت به سند سرایت می کند. و تعلیل مرحوم آخوند به لغویت تعبد به سند بدون تعبد به متن دارای مناقشه است. مناقشه آن بود که لغویت همه جایی نیست و در مواردی ممکن است تعبد به سند بدون تعبد به متن دارای ثمره باشد و گذشت که دو وجه در مفاد ادله حجیت سند وجود دارد لکن وجه سومی هم وجود دارد که مرحوم محقق صدر به آن متعرض شده اند و دیروز بیان نشد.

سه وجه در مفاد ادله حجیت سند

۱. حجیت سند به جهت مجرد تعبد به صدور

۲. حجیت سند به جهت تعبد به صدور متن و لزوم عمل

۳. حجیت سند به شرط وجود اثر عملی و بدون شرط قابلیت مدلول برای عمل

طبق احتمال اول مفاد «صدق العادل» مجرد تعبد به صدور است، و بعد از فراغ از صدور، ادله حجیت ظهور میگویند این ظاهر بین تو و مولا‌یت حجت است. ظهور با شک در صدور حجت نیست و و با نبود ظهور ادله حجیت ظهور معنا ندارند. صدور موضوع ادله حجیت ظهور است.

این وجه حجیت سند را مشروط کرده است به حجیت ظهور، اگر ظهور حجت باشد شارع صدور را حجت کرده است و الا صدور هم حجت نیست.

این وجه فقط فرضیه است و قائل ندارد.

بر اساس این مبنا توهم شده است که تعبد به صدور به لحاظ جواز اخبار همه جا دارای اثر است. لکن حجیت خبر به لحاظ جواز اخبار عرفیت ندارد. لسان ادله حجیت وجوب عمل است. باید مدلول جای عمل داشته باشد و مجرد جواز اخبار قابلیت عمل را ندارد. حجیت به لحاظ عمل می باشد نه به لحاظ جواز اخبار. ــ همانا جواز اخبار از آثار اخبار ثقه است، و علم در آنجا به نحو موضوعی اخذ شده است ــ .

طبق احتمال دوم مفاد «صدق العادل» مجرد تعبد به صدور نیست تا با آن موضوع درست شود برای ادله حجیت ظهور، بلکه این ادله در صدد آن هستند که بگویند خبر صادر شده و باید به آن عمل گردد. غرض اصلی مولا از ادله حجیت این نیست که بفهماند «من گفتم» بلکه می خواهد بفهماند که از جهت صدور دغدغه نداشته باش! بدان «من گفتم و عمل کن».

به تعبیر دیگر در جایی که ظهور جای عمل دارد مکلیف را تعبد به صدور می کند اما اگر مدلول جای عمل ندارد جای تعبد به صدور نیست.

و اینکه گفته میشود «ادله حجیت جایی شامل خبر است که خبر اثر داشته باشد» معنایش آن نیست که خبر فقط باید ظهور داشته باشد، بلکه اگر خبری ظهور داشت بهتر است، اما اگر ظهور نداشت و مجمل بود اما این خبر مجل لازمه ای قابل عمل داشت ادله حجیت شامل آن خبر مجمل می شود. مثلا اگر مولا فرمود «اکرم العلما» سپس فرمود «لاتکرم زیدا» و ما نمی دانیم مراد مولاـ زید بن خالد است یا زید بن ارقم، در این مثال طبق این مبنا جمله «لاتکرم زیدا» قابلیت عمل دارد، با شمول ادله حجیت مکلف باید احتیاط کند، و نمیتواند به عموم «اکرم علما» تمسک کند.

ص: ۳۴۵

این مبنا مبنای صحیحی است.

طبق احتمال سوم مفاد «صدق العادل» عبارت است از مجرد حجیت صدور به شرط وجود اثر عملی و بدون شرط قابلیت مدلول برای عمل.

این نظریه قبول دارد که اگر تعبد به صدور هیچ اثری نداشت، ادله حجیت از باب لغویت شامل خبر نیست، اما شرط نمی کند حتما باید مدلول قابلیت عمل داشته باشد. اگر اثری بر صدور بار شد و لو مدلول قابلیت عمل نداشت ادله حجیت به لحاظ آن اثر شامل آن خبر است.

مثال این نظریه طبق بیان محقق صدر(۱)

خبری میگوید «نماز جمعه واجب است» و احتمال خلاف ظاهر می دهیم که مرادش استحباب است. لازمه این خبر بر فرض صدور انشاء طلب است، اگر مولا نماز جمعه را واجب کرده باشد طلب را انشاء کرده است و اگر نماز جمعه را مستحب کرده باز طلب را انشاء کرده است.

مراد از انشاء طلب لازمه مدلول نیست. مدلول کلام وجوب است و لازمه مدلول، طلبِ ضمنی جامع بین طلب وجوبی و طلب استحبابی است.

طلبی که در اینجا مورد ادعا است طلب ضمنی نیست، بلکه مراد فردی از طلب است، و این طلب لازمه مدلول نیست بلکه این طلب اعم است از معنای ظاهری و غیر ظاهری، فردی از طلب از مولا صادر شده است چه وجوب از او صادر شده باشد و چه استحباب، جامع هم بر این منطبق است و هم بر آن، اما آن جامع جامع ضمنی نیست.

خبر دیگری میگوید «نماز جمعه مباح است» و احتمال خلاف ظاهر میدهیم که مراد استحباب باشد، احتمال میدهیم مولا خلاف ظاهر را اراده کرده باشد.

۱- (۴) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۳۳ و ۲۳۴.

ظاهر وجوب با ظاهر اباحه ـــ یکی از احکام خمسه ـــ تنافی دارد. حجیت تعبـد به سـند به لحاظ مـدلول شامل خبرین نیسـتند و لازمه مشترکی هم ندارند، طلب مردد [که در بالا تبیین شد] لازمه وجوب نیست.

فرق این مثال با مجمل آن است که اینجا لازمه لازمه مدلول نیست، لازمه لازمه صدور است، اگر امر از مولا صادر شده باشـد انشاء طلب از او صادر شده است، چه از مولا اباحه صادر شود و چه استحباب.

مرحوم محقق صـدر میفرماینـد: بر اسـاس این مبنـا تعبـد به صـدور اثر دارد و اثر آن عبارت است از «صـدور طلب». با تعبـد به صدور خبر می توان به اثر صدور ترخیص پی برد، با یک تعبد صدور طلب ثابت شد و با تعبد دیگر ترخیص ثابت شد و نتجیه کنار هم بودن حجت بر ثبوت طلب و حجت بر ثبوت ترخیص استحباب است.

ایشـان در ادامه کلاـم شـرط را افزوده و فرموده انـد: «این اثر جایی است که احتمال تقیه در کار نباشـد، با احتمال تقیه در یک خبر یا در هر دو خبر به آن نتیجه نمی توان دست یافت، ما حجت نـداریم بر انشاء طلب واقعی. این ثمره ثمره ی صدور است و اگر احتمال تقیه در کار بود صدور طلب انشائی تقیه ای است نه واقعی و وقتی انشاء طلب واقعی نبود به نتیجه استحباب با جمع حجت بر ترخیص و حجت بر طلب دست یافت».(۱)

مناقشه:

این اسـتنتاج نتیجه مبنـا است و این مبنـا غلط است، چون اولا عرفی نیست. ثانیاً شاهـد غلط بودن آن این است که در فقه به آن عمـل نمی شود. در فقه کسـی نمی آیـد به لاـزم معنای ظاهر و غیر ظاهر اخـذ کنـد واینگونه نتیچه پیـچ دار را بگیرد. در فقه با مشاهده متعارضین، آن دو را کنار میگذارند.

۱- (۵) پرسـش یکی از طلاب: آیا عرف اینگونه می فهمـد؟پاسخ اسـتاد: این اسـتنتاج سـخن عرف نیست. این نتیجه نتیجه مبنا است.

إن شاء الله جلسه آینده خواهیم گفت نظر شریف مرحوم آخوند با کدام فرض از سه فرض اوفق است.

تعارض/مقدمات /پایان مقدمه چهارم و مقتضای اصل در متعارضین ۹۵/۱۰/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات /پایان مقدمه چهارم و مقتضای اصل در متعارضین

خلاصه مباحث گذشته:

سخن در تتمه کلام مرحوم آخوند پیرامون سرایت تعارض از دلالت به سند بود.

طبق تقریرات اخیری که از ایشان به دست ما رسیده است، سرایت تعارض از دلالت به سندین قطعی معنا ندارد. ایشان سرایت را منحصر کرده اند به جایی که سندین ظنیین باشند این هم دو صورت دارد یا دلالت ها و جهت ها قطعی اند یا ظنی. ایشان به این دو صورت تأکید دارند که تعارض از دلالت به سند سرایت کرده و ادله حجیت سند نیز با هم تعارض می کنند کما اینکه ادله حجیت جهت با هم تعارض دارند. چون در هر دلیلی سه رکن وجود دارد ۱. صدور ۲. ظهور ۳. جهت صدور

مناقشه یکم : حاصره نبودن صور

در نظر تحقیق کما اینکه محقق صدر و مرحوم مشکینی فرموده اند صورت دیگری برای سرایت وجود دارد و آن صورت عبارت است جایی که سند یک دلیل قطعی و سند دیگری ظنی باشد، و فرض هم آن باشد که دلالت هایشان ظنی است، در این صورت دلیل حجیت دلالت در دلیل قطعی السند تعارض میکند با دلیل حجیت دلالت و سند در دلیل ظنی السند و الدلاله. بنابراین تعارض دلالتها موجب تعارض سند ظنی هم می باشد.

اشکال: مخالفت دلیل ظنی السند با قرآن و سنت قطعیه

دلیل ظنی السند در تعارض با دلیل قطعی السند حجت نیست، چون خلاف قرآن است.

ص: ۳۴۸

پاسخ: مخالفت با ظاهر قرآنی ظنی الدلاله و الجهه

این مناقشه از جهاتی درست نیست، یک جهت این است که مخالفت دلیل ظنی السند با قرآن مخالفتی که برآن صدق کند «خالف القرآن» و «زخرف» نیست. برای وضوح بیشتر مطلب به این مثال توجه کنید، اگر خبر واحدی که دلالتش ظنی است با خبری متواتر که دلالت آن هم ظنی است تعارض کند ــ جهت این دو خبر هم فرض آن است که ظنی است ــ در اینجا نمیتوان گفت خبر واحد ظنی السند مخالف با سنت قطعیه است، چون تا زمانی که جهت صدور ظنی است هنوز سنت قطعیه احراز نشده است. اینجا دو نوع ادله با سه نوع ادله تعارض دارند، دلیل حجیت دلالت و حجیت جهت در خبر قطعی السند

تعارض دارند با دلیل حجیت سند و دلالت و جهت در خبر واحد ظنی السند.

رفع نقص از مقدمه چهارم : سرایت تعارض به سند

گذشت که نزد مرحوم آخوند تعارض از دلالت به سند سرایت می کند. و ایشان ملاک سرایت را دو چیز می دانند، یا علم به کذب یا لغویت. و تعلیل مرحوم آخوند به لغویت تعبد به سند بدون تعبد به متن دارای مناقشه است.

مناقشه: عدم تمامیت لغویت طبق برخی مبانی در مفاد ادله حجیت سند

تعلیل آخوند طبق برخی از مبانی صحیح است و طبق مبانی ناصحیح.

سه وجه در مفاد ادله حجیت سند وجود دارد و دو وجه آن ذکر شد.

وجه سوم:

همانطور که حجیت ظهور مشروط است به حجیت سند و ظهوری نزد عقلا حجت است که سند آن تمام باشد همچنین سند در فرضی حجیت دارد که ظهور کلام تمام باشد، سند و متن با هم مرتبطند و این دو باید باشند تا شارع ما را تعبد کند، یعنی اگر ظهور حجت بود، تعبد شارع به سند معنا دارد و اگر سند حجت بود تعبد شارع به ظهور معنا دارد، و با فرض نبودن سند تعبد به ظهور لغو است، حال اگر دلالتها تعارض کردند ــ همانا مرکز تعارض دلالت ها است ــ این تعارض به سند سرایت میکند. تعبد به دو سندی که در شکم خود تعبد به ظهور را دارد معقول نیست، چون شرط و لازمه حجیت سند آن است که ظهور هم حجت باشد، حجیت به ظهور مترتب است بر حجیت به صدور و وقتی وقتی مولاـ گفت آن خبر حجت است یعنی شرط ظهور هم در آن محقق است، و تعبد به سند دو خبری که در شکم خود تعبد به ظهور را دارند و ظهور ها با هم متنافی هستند معقول نیست،

بیان این وجه با وجه پیشین ــ ادله حجیت سند مستبطن تعبد به مدلول است ــ فرقی ندارد.

در احتمال وجه استبطان فرقی بین مبانی در مفاد ادله حجیت اماره وجود ندارد، عمده مبانی و مسالک در مفاد ادله حجیت سه مبنا است. ۱. تعبد به مؤدی (مشهور) ۲. حجیت (آخوند) ۳. جعل علمیت (نائینی)

با مسلک تعبد به مؤدی پرواضح است که تعبد به سند مستبطن تعبد به مدلول هم هست.

با دو مسلک بعدی هم خطابات ظهور دارند در منجزیت مدلول و جعل علمیت برای مدلول، شارع در تعبد به سند نظر به مدلول هم دارد.

برای اینکه وجدان کنید که ادله حجیت سند برای حجیت ظهور هم کفاید می کند، و نیازی به ادله حجیت ظهور نیست توجه کنید به فهم عرفی از ادله حجیت سند. برداشت ذهن عرفی از اینکه مولا بگوید «تو را عالم قرار دادم عمل کن» آن است که ظهور هم حجت است.

بنابراین لسان ادله حجیت سند، مجرد تعبد به صدور نیست، بلکه مفادشان آن است که در شک در صدور، به صدور و وجوب عمل تعبد میکنم.

حاصل کلام: از ادله حجیت صدور، حجیت ظهور را هم میفهمیم و نیازی به تمسک به ادله حجیت ظهور نیست. و نظری که میگفت ادله حجیت سند مستبطن حجیت ظهور است موافق ظاهر خطابات است.

مرحوم آخوند ابتدا فرمود مرکز تعارض در دلالت است، سپس فرمود اگر جمع عرفی ممکن نبود این تعارض به سند سرایت میکند سپس فرمود ادله حجیت سند در موارد تعارض تساقط میکنند. گویا مرحوم آخوند بحث از سرایت تعارض به سند را مقدمه ای قرار داده است برای بیان اصل اولی تساقط در متعارضین.

مقتضای قاعده اولی در متعارضین

گذشت که در مقتضای اصل اولی در متعارضین اقوالی وجود دارد و مشهور آنها تساقط است.

استدلال بر تساقط تقاریبی دارد و تقریب مرحوم آخوند و مرحوم خویی قدس الله اسرارهما گذشت.

استدراک تقریب آخوند از تساقط

در تقریب آخوند از تساقط یک مطلب نادرست تقریب شد، هر چند ممکن است گفته شود آنچه گذشت ظاهر کلام آخوند است، لکن دقت در کلام آخوند اقتضا دارد بگوییم ایشان در متعارضین قائل به تسقاط مدلولین مطابقیین هستند.

ایشان فرموده اند: « التعارض و إن کان لا یوجب إلا سقوط أحد المتعارضین عن الحجیه رأسا حیث لا یوجب إلا العلم بکذب أحدهما فلا یکون هناک مانع عن حجیه الآخر إلا أنه حیث کان بلا تعیین و لا عنوان واقعا فإنه لم یعلم کذبه إلا کذلک و احتمال کون کل منهما کاذبا لم یکن واحد منهما بحجه فی خصوص مؤداه لعدم التعیین فی الحجه أصلا کما لا یخفی».(۱)

تقریب نادرست آن است که گفتیم مرحوم آخوند فرموده اند «درست است که در متعارضین بیش از یک دلیل ساقط نیست و یکی حجت است، و آن حجت هم قابل انطباق بر این است و هم قابل انطباق بر آن، اما چون انطباق بر هر دو ممکن نیست و انطباق بر یکی ترجیح بلامرجح است پس بر هیچ کدام منطبق نمی شود و هیچ کدام حجت نیست».

تقریب درست و تصحیح عبارت

ایشان میفرمایند «التعارض و إن کان لا یوجب إلا سقوط أحد المتعارضین عن الحجیه رأسا حیث لا یوجب إلا العلم بکذب أحدهما» تعارض فقط مسقط یکی از ادله است چون علم به کذب یکی داریم و «فلا یکون هناک مانع عن حجیه الآخر» در باب تعارض یکی از ادله حجت است، یکی که عنوان و تعین ندارد «إلا أنه حیث کان بلا تعیین و لا عنوان» الا اینکه دلیلی که به حجیتش باقی است تعین ندارد «و احتمال» و احتمال می دهیم که هم بر این منطبق شود و هم بر آن و ترجیحی در بین نیست، پس بر هیچ کدام منطبق نمی شود. بر عبارت مرحوم آخوند باید چیزی را اضافه کرد. عبارت «و احتمال» همانطور که مرحوم مشکینی فرموده است، عبارت بدی است. « لم یکن واحد منهما بحجه فی خصوص مؤداه لعدم التعیین فی الحجه أصلا»آن حجت چون تعین ندارد پس هیچ کدام حجت نیست. قابل انطباق بر هر دو نبوده و تطبیقش بر یکی دون دیگری ترجیح بلامرجح است پس بر هیچکدام منطبق نیست، پس هیچکدام حجت نیست.

۱- (۱) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۳۹.

ما در این کلام آخوند مناقشه خواهیم کرد که حجیت یکی از دلیلین نادرست است. لکن الآن فرق بین تقریب ایشان و بین تقریب محقق خویی را ارائه میکنیم.

فرق بین تقریب آخوند و خویی قدس سرهما

دلیل حجیت مثل عقد ازدواج بر یکی از دو خواهر است، در حالی که نمی داند بر کدام عقد بسته است، مرحوم آخوند میفرماید به خاطر تردید هر دو عقد باطل است، ادله حجیت شامل یکی است اما چون نمی توان بر هیچ کدام تطبیق کرد لذا تساقط میکنند.

مرحوم خویی میفرمایند ادله حجیت نه شامل این خبر است و نه شامل آن خبر، و حجتی در دست نداریم.

تقریب سوم برای تساقط: قصور مقتضی

دلیل حجیت از آغاز نسبت به شمول متعارضین قصور دارد. چون عمده دلیل بر حجیت سیره می باشد و سیره دلیل لبی است، از ابتدا سیره انچه را که حجت می کند خبر ثقه ای است که معارض نداشته باشد. و خبر معارض مشمول دلیل حجیت نیست لذا قاعده اولی تساقط متعارضین به جهت قصور مقتضی است.

اگر دلیل حجیت همانند «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَان »(1) و «وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ»(2) ادله لفظیه باشد، این ادله لفظیه طبق قاعده اطلاق ندارند. در جایی که خطاب لفظی امضای سیره باشد قاعده آن است که ظهور دلیل لفظی به مقدار سیره خواهد بود نه اوسع از آن. همانطور که «اوفوا بالعقود» امضای عقود عقلایی است، و عقلا باید معامله ای را صحیح بدانند تا شارع ان را امضا کند، در محل کلام نیز ادله لفظی امضای سیره است و سیره ضیق بوده شامل موارد تعارض نیست.

ص: ۳۵۲

۱- (۲) کافی ۱/۳۳۰، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۳۸ باب ۱۱ من ابواب صفات القاضی ح۴.

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۸۹ باب۴ من ابواب ما یکتسب به ح۴.

مناقشه: عدم قصور مقتضی در فرض سرایت تعارض به سند

اگر تعارض دو دلیل فقط در دلالت باشد و به سند سرایت نکند _ مثل آنکه سندها قطعی است و دلالت ها ظهوری هستند، یا دلالت ها در هر دو نص هستند _ سخن قائل به تقریب سوم صحیح است، در آنجا دلیلی بر حجیت ظهور به جز سیره نداریم و سیره از شمول به موارد تعارض قاصر است.

اما اگر تعارض به سند سرایت کند، شمول ادله حجیت مشکل دارد و مقتضی قاصر نیست. «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ» اطلاق دارد.

اگر ضیق بودن سیره قطعی باشد، در مواردی که خطاب شرعی هم بیاید عقلاـ از خطاب همان موارد ضیق خودشان را می فهمند و بیان قائل در اینجا بیان نیکویی است و بعید نیست بگوییم مقتضی قاصر است و اطلاق ندارد. در مثال «اوفوا بالعقود» عقلا از خطاب «اوفوا بالعقود» همان موارد ضیق را میفهمند و ضیق بودن قطعی است لذا امضا هم ضیق است.

اما اگر ضیق بودن سیره قطعی نبود و امکان داشت که سیره عام باشد، سخن قائل صحیح نیست، در محل کلام ممکن است در ارتکاز عقلاـ این باشد که خبر ثقه حجت است، و در متعارضین قانون حجیت را بر هر دو منطبق دیده و معالجه می کنند و معالجه شان به این است که ترجیح بلامرجح قبیح است و به هیچ کدام از خبرین عمل نمی کنند. حال که در اطلاق قانون و سیره عقلا شک داریم. اطلاق دلیل لفظی «صدق العادل» شامل خبری که معارض دارد می باشد و قصور ندارد.

حتی کسی ممکن است ادعای بالاـتری کرده و بگوید «از بیان مطلق «صدق العادل» از سوی مولا، اطلاق سیره در جایی که سعه و ضیق آن مشکوک است فهمیده می شود، از اطلاق امضا اطلاق مُمضی را کشف میکنیم، اگر خصوص را میخواست امضا کند قید می آورد، از قید نیاوردن کشف میکنیم که اطلاق این گفتار «خبر ثقه حجت است» شامل است مواردی را که معارض دارد و شمول سیره را در آنجا مشکوک بود».

ص: ۳۵۳

بر این اساس برای تمسک به اطلاق نیازمند سیره نیستیم.

تا اینجا کلام پیرامون قول نخست، اصل اولی تساقط مطلقا در متعارضین به پایان رسید. و تساقط نزد ما واضح است یا به بیان مرحوم آخوند یا به بیان مرحوم خویی یا به بیان قصور مقتضی و ما بیان مرحوم خویی را پذیرفتیم.

تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی/اقوال /تفصیل محقق عراقی ۹۵/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی/اقوال /تفصیل محقق عراقی

خلاصه مباحث گذشته:

در مقتضای قاعده اولی در متعارضین بحث از ادله قول به تساقط پایان یافت.

دلیل تفصیل (محقق عراقی)

تفصیل محقق عراقی قدس سره ثمره فقهی ندارد لکن بحث علمی و مشتمل بر نکاتی است که تعرض به آن خالی از فائده نیست.

محقق عراقی می فرمایند: تعارض اقسامی دارد؛ یا مدلول خبرین با هم تنافی دارند و یا ندارند. و اگر مدلولین با هم تنافی ندارند یا نص هستند یا ظاهرند.

اگر مدلول خبرین با هم تنافی داشته باشند و علم به کذب یکی از آنها نداشته باشیم _ چون ممکن است هر دو صادر شده باشند و از یکی خلاف ظاهر اراده شده باشد _ ادله حجیت شامل هر دو خبر نمی شود، چون لازمه شمول ادله حجیت تعبد به متنافیین است. مانند غالب موارد تعارض که محل ابتلاست و مدلولها تنافی دارند و علم به کذب یکی نداریم. مرحوم محقق عراقی در این قسم تساقط را قبول دارند.

اگر مدلول خبرین با هم تنافی نداشته باشند و علم داشته باشیم که یکی از خبرها صادر نشده است مانند اینکه خبری میگوید «الدعا عند رؤیه الهلال واجبٌ» و خبر دیگر میگوید «دیه اهل الکتاب بقدر دیه المسلم» این دو خبر فی نفسه با هم تنافی ندارد، مانند موردی نیستند که خبری بگوید «نماز جمعه واجب است» و خبر دیگر بگوید «نماز جمعه واجب نیست» و فرض آن است که علم اجمالی داریم یکی از این خبرین صادر نشده است. این دو خبر تنافی در مدلولین ندارند و تنافی دالین دارند. در این قسم اصاله التساقط مطلقا جاری نمی شود و تفصیل وجود دارد بین جایی که مدلولین نص هستند یا ظاهر.

ص: ۳۵۴

اگر مدلول خبرین با هم تنافی نداشته و تنافی در دالین بوده و مدلولین نص باشند، ادله حجیت هر دو خبر را شامل می شود.

و اگر مدلول خبرین با هم تنافی نداشته و تنافی در دالین بوده و مدلولین ظاهر باشند ادله حجیت با هم متعارض می شوند.

مقدمه و مبنای تفصیل محقق عراقی مطلبی است که برخی از محققین نیز آن مقدمه را پذیرفته اند.

مقدمه

ریشه و اساس و محط تعارض در امارات برمیگردد به تنافی مدلول مطابقی هر خبر با مدلول التزامی خبر دیگر و مجرد علم به خلاف واقع بودن یکی موجب تعارض نیست. مثال آن در غیر از محل بحث اینگونه است، خبری می گوید «فعلی واجب است» و خبر دیگر میگوید «همان فعل واجب نیست». خبر دال بر وجوب بالالتزام خبر دال بر عدم وجوب را تکذیب میکند و خبر دال بر عدم وجوب بالالتزام خبر دال بر وجوب را تکذیب میکند.

و مثال اینکه مجرد علم به خلاف واقع بودن موجب تنافی نیست عبارت است از نبود تعارض در اصول عملیه و مسأله اقرار.

اگر دو ظرف آب نجس موجود باشند و ما علم اجمالی پیدا کنیم که یکی از آنها پاک شده است، استصحاب نجاست این ظرف با استصحاب نجاست آن ظرف تعارض نمی کنند با آنکه میدانیم یکی از آنها خلاف واقع است. عدم تعارض به خاطر آن است که اصول عملیه دلالت التزامی ندارند و مثبتات خود را نمی توانند اثبات کنند. استصحاب نجاست این ظرف بالالتزام نمی گوید آن استصحاب نادرست بوده و آن ظرف پاک است، و استصحاب نجاست آن ظرف بالالتزام نمی گوید این استصحاب نادرست بوده و این ظرف پاک است.(۱)

۱- (۱) یکی از طلاب: با علم اجمالی فی البین مخالفت می شود!استاد: علم اجمالی به کذب یکی از اصلین مضر نیست. چون اصل ها مثبت تکلیف است و اذن در مخالفت عملیه تکلیف لازم نمی آید.

در مسأله اقرار نیز اگر کسی اقرار کند که این خانه مال زید است، با حکم «اقرار العقلا علی انفسهم جائز» خانه برای زید می شود و اگر دوباره اقرار کند خانه برای عمرو است، او را به پرداخت قیمت خانه به عمرو ملزم میکنند. در اینجا که علم داریم یکی از این دو اقرار خلاف واقع است اما این نکته موجب تعارض نمی شود و در فقه نیز این مسأله مُفتی به می باشد. لم عدم تعارض برمیگردد به اینکه اقرار دلالت التزامی ندارد. دلالت التزامی بر علیه دیگران است و اقرار بر علیه دیگران حجت نیست. اقرار به اینکه مال زید است، التزاما دلالت ندارد که مال عمرو نیست. و اقرار به اینکه مال عمرو است التزاما دلالت ندارد که مال زید نیست.

تا اینجا روشن اساس و محط تعارض عبارت است از تنافی مدلول مطابقی هر دلیل با مدلول التزامی دلیل دیگر، و مرحوم محقق خویی نیز همین نکته را اساس تعارض می دانست.

ذو المقدمه

طبق این مقدمه در محل بحث که تنافی در مدلولین نبوده و در دالین است، بین دو خبر تعارض وجود ندارد، چون آن مقدمه بر محل کلام منطبق نیست؛ اینجا هر خبری بالالتزام بر عدم صدور دیگری و دروغ بودن آن دلالت دارد اما بر خلاف واقع بودن آن دلالت ندارد. در دو خبری که یکی میگفت «فلان عمل واجب است» و دیگری میگفت «همان عمل جایز است» هر حکمی بالالتزام دلالت دارد بر دروغ بودن حکم مضاد، همچنین در دو خبری که یکی میگوید «نماز جمعه واجب است» و خبر دیگر میگوید «نماز ظهر واجب است» تنافی بالعرض دارند و علم اجمالی داریم که در واقع یکی از خبرین دروغ است اما در محل کلام بین مدلول ها تنافی وجود ندارد شاید در واقع هر دو مدلول حق باشد هم دعای وقت رؤیت هلال واجب باشد و هم دیه اهل کتاب به مقدار دیه مسلمان بودن حق باشد، احتمال می دهیم هر دو حق باشد و دلالت التزامی اینجا منتفی است و فقط می دانیم یکی از امام علیه السلام صادر نشده است. هر خبری بالالتزامی میگوید دیگری دروغ است اما نمی گوید خلاف واقع است، علم به عدم صدور یکی، مدلول دیگری را نفی نمی کند. همانا امام علیه السلام هر مطلب حق را بیان نفرموده اند، ممکن است هر دو حق باشند اما امام علیه السلام فقط یکی را بیان کرده اند.

حال که دلالت التزامی اینجا مفقود است، خبرین نه تنافی بالذات دارند و نه تنافی بالعرض باید تفصیل دارد بین جایی که مدلول ها نص و قطعی هستند با جایی که مدلول ها ظاهرند.

اگر مدلول ها قطعی باشند، شمول ادله حجیت نسبت به هر دو هیچ مشکلی ندارد و بایست به هر دو خبر عمل کنیم، با اینکه علم اجمالی به دروغ بودن یکی از خبرین داریم اما علم اجمالی به خصوصیات سرایت نمی کند، در خصوص این خبر و در خصوص آن خبر علم به کذب نداریم و دلیل «صدق العادل» هر دو را شامل شده و حجت میکند.

مقتضی برای شمول «صدق العادل» خبری است که احتمال صدق داشته باشد و در خصوص هر کدام از خبرین احتمال صدق وجود دارد و مانعیت تکاذب نیز مفقود است.

اگر مدلول ها ظنی باشند، دلیل حجیت شامل خبرین نیست اما نه به ملاک تعارض در سایر موارد بلکه به ملاک دیگر.

بیان ملاک

وقتی که مدلول خبرین ظهور هستند برای حجیت ظهور نیازمند ادله حجیت هستیم _ به خلاف مورد پیشین که مدلول ها قطعی بودند و نیاز به ادله حجیت مدلول نداشتیم _ و شمول ادله حجیت ظهور مشروط به ثبوت صدور است، همانا ظهوری حجت است که ظهور بودن آن یا با قطع یا با حجت ثابت باشد. تعبد به ظهور با عدم ثبوت صدور معنا ندارد، لذا تعبد به ظهور متوقف است بر ثبوت صدور.

و در محل کلام ثبوت صدور هر خبری شرط حجیت ظهور را در خبر دیگر نفی میکند. و ثبوت صدور این خبر التزاما دلالت دارد بر عدم صدور دیگری و دیگری التزاما دلالت دارد بر عدم صدور این خبر. بنابراین ظهور هیچکدام از خبرین تمام نیست. و زمانی که ظهور در خبر تمام نباشد، تعبد به صدور آن بی معنا و لغو است.

لازمه تعبـد به صـدور هر کدام از خبرین، نفی شـرط حجیت ظهور در خبر دیگر است. و وقتی شـرط حجیت ظهور منتفی شد، تعبـد به صدور لغو است، بنابراین از حجیت صدور، لازم می آید لغویت حجیت صدور، و کار لغو از مولای حکیم صادر نمی شود.

و با این بیان روشن شد که تعبد به صدور به بیان لغویت شامل محل کلام نیست، نه به بیان تکاذب.

حاصـل: اگر مـدلول دو خبر در وعاء تشـریع قابل اجتماع باشـند و با هم تنافی نداشـته باشـند و فقط علم داشـته باشـیم که یکی صادر نشـده باشـد، در این صورت اگر مـدلول قطعی باشـد، دلیل حجیت صدور شامل هر دو است و عرف به هر دو خبر عمل میکنند کما اینکه به دو اصل عمل میکنند و اگر مدلول ها ظنی باشند خبرین تساقط پیدا میکنند به بیان لغویت.

مناقشه:

پیش از بیان مناقشه باید گفت اگر تفصـیل محقق عراقی و بیان ایشان در مقدمه صـحیح باشد باید نسـبت به مطالب گذشته که گفتیم «همیشه محط تعارض ظهورات کلام است و گاهی به سـند سـرایت میکنـد و گاهی سـرایت نمی کند» تغییر رأی داده و بگوییم «در مواردی محط تعارض سـندین هستند و آن مورد فرض دوم آقا ضیاء است که دلالت ها ظنی هستند و تنافی ندارند اما تطبیق دلیل حجیت صـدور در هر کـدام با یکـدیگر تعارض می کنند، این تعارض ابتداء در سـندین وجود دارد و از دلالت نیامده است».

بیان مناقشه

مرحوم محقق صـدر نیز این منـاقشه را بیـان کرده امـا تفصـیل محقق عراقی را درست بیان ننموده است. و مناقشه ایشان را خود مرحوم محقق عراقی در ظنی قبول دارد.

ص: ۳۵۸

بیان محقق عراقی هم نسبت به مقدمه و هم نسبت به ذی المقدمه دارای مناقشه است.

مناقشه در مقدمه

پیشتر گذشت که ریشه و اساس تعارض عبارت باشد از تنافی مدلول مطابقی هر کدام از دلیلین با مدلول التزامی دیگر بلاوجه است. بلکه اساس و ریشه تعارض عبارت است از تنافی مدلولین. وقتی مدلولین تنافی داشته باشند شارع نمی تواند ما را به آنها تعبد کند هر چند دلالت التزامی نداشته باشند.

عدم تعارض استصحابین مثبت تکلیف به جهت نداشتن مدلول التزامی نیست، همانا آنجا تعارض وجود ندارد چون مدلول ها با هم تنافی ندارند، شاهد ادعای ما اصلینی است که مدلول التزامی ندارند اما تعارض و تنافی برقرار است، در جایی که دو ظرف داریم که هر دو طاهر هستند سپس علم پیدا میکنیم به نجاست یکی از آنها، در این مثال استصحابین طهارت در هر دو متعارض هستند با آنکه اصل عملی مثبتات خود را نمی تواند ثابت کند و مدلول التزامی ندارد و نکته تعارض به جهت تنافی مدلولین می باشد، استصحاب طهارت در هر دو ظرف با هم متنافیین هستند و شارع نمی تواند ما را تعبد به متنافیین بکند. محال است شارع ما را به طهارت هر دو ظرف متعبد کند چون مخالفت قطعی لازم می آید.

و عدم تعارض دو اصل مثبت تکلیف با علم به مخالفت یکی با واقع به آن جهت است که از جریان آن دو اذن در مخالفت با واقع لازم نمی آید.

بنابراین اساس تعارض تنافی مدلولین است و به همین خاطر مرحوم آخوند فرمود تعارض تنافی مدلولین است یا ذاتا یا عرضا.

ص: ۳۵۹

اما مسأله اقرار خود در باب اقرار مباحثی دارد و حجیت دو اقرار متنافی با علم به کذب یکی از آنها با تحلیل اینکه دلالت التزامی اقرار حجت نیست تحلیلی است که به خود محقق عراقی بازگشت میکند. حجیت دو اقرار متنافی در نظر تحقیق به جهت مؤاخذه عقلا است، عقلا مقر را به اقرارش مؤاخذه می کنند و به مقَرّبه کار ندارند و لو علم به کذب یکی از آنها داشته باشند، اقرار موضوعیت دارد ــ مرحوم محقق عراقی هم به موضوعیت اقرار اشاره کرده است ــ و لم حجیت همان موضوعیت داشتن اقرار است، نه آنکه طریق باشد و با علم به کذب یکی، طریقیت یکی از آنها مشکل داشته باشد.

مناقشه در ذی المقدمه

با پذیرش مبنا و مقدمه مرحوم عراقی، بنا و ذو المقدمه ایشان نیز نادرست است و مناقشه دارد.

در جایی که مدلولین قطعیین خبرین با هم تنافی ندارند و فقط علم به عدم صدور یکی از خبرین داریم هر چند مدلول هر کدام التزاما نافی خبر دیگر نیست اما باز تعارض وجود دارد، چون با اینکه هر خبری نافی مدلول خبر دیگر نیست اما نافی صدور آن می باشد. و ادعا آن است که همین نفی صدور برای تعارض کفایت میکند، همینکه خبر «دعا در وقت رؤیت هلال واجب است» بالالتزام گفت خبر «دیه اهل کتاب به اندازه دیه مسلمان است» صادر نشده است، یعنی شما از ناحیه آن در سعه هستید و آن خبر تنجز ندارد. و خود خبر میگوید تنجز وجود دارد. و بالعکس خبر تساوی دیه اهل کتاب با مسلمان بالالتزام میگوید: خبر وجوب دعا در زمان رؤیت هلال صادر نشده است و تنجز ندارد، و خود خبر می گوید من هستم و منجزم.

ص: ۳۶۰

بـا این توضـیح در تعـارض نیـازی به نفی مـدلول نیست، بـا نفی صـدور هم مـدلول مطابقی هر دلیلی متعارض است با مـدلول التزامی دلیل دیگر. و در قاعـده اولی تساقط فرق نمیکنـد علم به کـذب یکی از مؤداها داشـته باشـیم یا علم به کذب یکی آنها نداشته باشیم و فقط علم به عدم صدور یکی از آنها داشته باشیم.

فردا إن شاء الله وارد تفصیل محقق صدر خواهیم شد.

تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی/اقوال /قول محقق صدر ۹۵/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی/اقوال /قول محقق صدر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مقضای قاعده اولی به بیان محقق صدر رسید.

قول محقق صدر

نظریه محقـق صـدر نیز ماننـد نظریه محقق عراقی دقت عقلی بوده و در نهـایت نیز قائـل به تساقـط هسـتند لکن نظریه ی ایشـان شامـل نکـات و معلومـاتی است و طرح نظر ایشان خالی از فائـده نیست. و ابحاث مفصل هفت و هشت صـفحه ای ایشان را إن شاء الله در این جلسه تلخیص میکنیم.

نظریه محقق صدر به طور خلاصه

مرحوم صدر فروض تعارض را در سه قسم بیان کرده اند.

۱. تنافی بالعرض مدلولین

۲. تنافی بالذات و بالتناقض مدلولین

۳. تنافی بالذات و بالتضاد مدلولین

ایشـان فرموده انـد: ادله حجیت در قسم او شامـل هر دو خـبر است. در قسم دوم شامـل هیچکـدام نیست و در قسم سوم به نحو شامل هر دو می باشد.

قسم نخست: تنافی بالعرض

تنافی بالعرض مانند اینکه یک خطاب میگوید «نماز جمعه واجب است» و خطاب دیگر میگوید «نماز ظهر واجب است» این دو

خطاب ذاتا با هم تعارض ندارنـد اما به خاطر علم اجمالی به اینکه یکی از اینها واجب نیست بالعرض با هم تضاد دارنـد. و در صفحه تشریع وجوب هر دو با هم جمع نمی شوند.

ص: ۳۶۱

محقق صـدر در قسم اول هفت محـاوله و معـالجه برای رفع تعـارض و شـمول ادله حجیت نسـبت به هر دو دلیل ذکر کرده اند سپس شش محاوله را رد کرده و هفتمی را پذیرفته اند.

در معـالجه هفتم می فرماینـد: چهـار دلاـلت در متعارضـین وجود دارد، دو دلاـلت دلالت مطابقی است، «وجوب نماز جمعه» و «وجـوب نمـاز ظهر» و دو دلاـلت دلاـلت الـتزامی است، علم اجمـالی مـوجب تحقـق دلاـلت الـتزامی شـده است. روایت دال بر «وجـوب نمـاز جمعه» دلاـلت می کنـد بر عـدم وجوب نمـاز ظهر و روایت دال بر «وجوب نمـاز ظهر» دلاـلت می کنـد بر عـدم وجوب نماز جمعه.

سپس هماننـد محقق عراقی منشأ تعـارض در امـارات را مـدلول التزامی دانسـته انـد، زیرا مـدلول هـای مطـابقی فی نفسه با هم تکاذب ندارنـد، وجوب نماز ظهر و وجوب نماز جمعه با هم تکاذبی ندارنـد، اما با وسط آمـدن پای دلالت التزامی، هر مدلول التزامی با مـدلول مطابقی دلیل دیگر تکاذب میکنـد. روایتی که میگویـد «نماز جمعه واجب است» تکاذب دارد با عدم وجوب نماز جمعه که مدلول التزامی روایتی است که میگوید «نماز ظهر واجب است» و بالعکس.

ایشان در ادامه فرموده اند: مدلول های التزامی در قسم اول حجت نیتسـند و زمانی که آنچه منشأ تعارض است از حجیت افتاد، مدلول مطابقی هر دو دلیل حجت است.

ادعای ایشان در این قسم دو مقدمه دارد.

مقدمه یکم: تعارض به سبب دلالت التزامی است (همان نظریه محقق خویی و عراقی)

مقدمه دوم: مدلول های التزامی حجیت ندارند.

نتیجه: ادله حجیت شامل مدلول های مطابقی است.

اثبات مقدمه دوم

فرض کلام ایشان در جایی است که مدلول های مطابقی هر دو حکم الزامی است.

ص: ۳۶۲

حجیت هر دو مدلول التزامی معقول نیست، چون از حجیت هر دو اذن در مخالفت عملیه لازم می آید، نمی شود هم «عدم وجوب ظهر» صادق و حجت باشد و هم «عدم وجوب جمعه».

حجیت یکی بدون حجیت دیگری لغو است، چون ما از خارج به عدم وجوب یکی علم داریم. و تعبد در جایی که مکلیف علم دارد لغو است. منشأ تعارض همان علم به عدم وجوب یکی است و اگر این علم نبود اصلا تعارضی وجود نداشت، و حال که از قبل عدم وجوب یکی معلوم است، تعبد به آن لغو است.

حجیت خصوص یکی ترجیح بلامرجح است.

بنابراین دلالت های التزامی که منشأ تعارض بودند حجت نیستند _ همان سخنی که محقق عراقی پیرامون دو اقرار میفرمودند _ و دلالت های مطابقی هم که با علم تفصیلی تنافی نداشتند مشمول دلیل «صدق العادل» شده و هر دو حجت می شوند.

موضوع «صدق العادل» خبر محتمل الصدق است و مدلول های مطابق محتمل الصدق هستند و هر دو حجت می شوند مانند استصحابین مثبتین.(۱)

۱- (۱) پرسش یکی از طلاب: علم اجمالی به عدم وجوب مضر به حجیت هر دو مدلول مطابقی است!پاسخ استاد: علم اجمالی به عدم وجوب یکی مضر نیست، کما اینکه علم اجمالی به کذب یکی از استصحابین مضر نمی باشد چون علم اجمالی موجب اذن در مخالفت قطعیه نشده و سرایت به خصوصیات نمی کند. در خصوص هر کدام علم وجود ندارد و خصوص هر کدام محتمل الصدق است.پرسش یکی از طلاب: آیا علم اجمالی به کذب به صدور خصوص فرد سرایت می کند؟پاسخ استاد: اصل بحث در صدور است و تعارض در صدور است لکن مدعای محقق صدر آن است که در قسم اول با توجه به آن دو مقدمه تعارض وجود ندارد.

قسم دوم: تنافی بالذات و بالتناقض

تنافی بالذات و بالتناقض مثل اینکه دلیلی میگوید «نماز جمعه واجب است» و دلیل دیگر میگوید «نماز جمعه واجب نیست». در این قسم هر خطابی خطاب دیگر را نفی میکند.

در این قسم راهی برای حجیت وجود ندارد.

حجیت هر دو ممکن نیست چون حجت بودن هر دو تعبد به متناقضین است. بین بعث و عدم بعث به سوی یک فعل تنافی وجود دارد.

حجیت یکی معینا ترجیح بلامرجح است. محقق صدر تا اینجای بحث با سایرین همراه است و در ادامه میفرمایند.

حجیت تخییریه هم امکان ندارد.

مرحوم محقق خویی حجیت تخییریه را دو گونه تصویر کرد، حجیت هر کدام مشروط به ترک دیگری و حجیت هر کدام مشروط به اخذ آن. و محقق صدر هفت گونه تخییر تصویر کرده است و همه آن صور در این قسم امکان ندارند، از جمله تصویر دوم از صور هفتگانه که در قسم آتی خواهد آمد و در آنجا امکان دارد.

تصویر دوم حجت تخییریه به این نحو است که حجیت هر کدام مشروط به کذب دیگری باشد، نتیجه این حجیت، حجت تخییری یکی از خبرین می باشد. میدانیم یکی از خبرین متعارضین دروغ است لذا فقط یکی از خبرین مخیرا حجت است.

اینگونه حجیت تخییریه در قسم دوم امکان ندارد زیرا متعارضین در قسم دوم متناقضین هستند و ارتفاع نقیضین محال است اگر یکی از خبرین دروغ باشد دیگری لامحاله راست است و نیازمند جعل حجیت نیست. اگر «وجوب» دروغ باشد حتما «عدم وجوب» راست است. موضوع حجیت خبر مشکوک محتمل الصدق و الکذب است و در محل کلام جعل حجیت برای خبر یقینی الصدق لغو است.

وقتی حجیت هیچکدام ثابت نشد ناچار متعارضین تساقط پیدا میکنند.

قسم سوم: تنافی بالذات و بالتضاد

تنافی بالـذات و بالتضاد مثل اینکه روایتی میگوید «قُم» و روایت دیگر میگوید «اجلس». این دو خطاب در یک زمان از مکلف دو امر وجودی متضاد را طلب می کنند، لذا با هم تنافی بالتضاد دارند.

در این قسم حجت تخییریه به بیان دوم از صور حجت تخییری ممکن است. و اشکالی که به این صورت از تخییر در قسم دوم وارد میشـد اینجا وارد نمیشـود، اینجا حجیت یکی مشروط به دروغ بودن دیگری لغو نیست. چون اگر دیگری دروغ باشد اینگونه نیست که این خبر یقینا راست باشد یا یقینا دروغ باشد بلکه مشکوک بوده و محتمل الصدق و الکذب است و جعل حجیت لغو نیست. کـذب یکی از خارج معلوم است لـذا دیگری اقتضای حجیت را دارد اما بالفعل نمیتوان حجیت را بر یکی معینا منطبق گرده و گفت این خبر حجت است. لکن فایده حجیت تخییریه نفی ثالث است.

فرق این قسم با قسم اول آن است که در قسم اول هر دو خبر متعارض حجت بالفعل هستند و اشکالی به وجود نمی آمد. اما حجیت در این قسم مشروط است و شرط فقط در یکی از خبرین احراز شده است و حجیت در آن به فعلیت رسیده است. یقین داریم یکی از خبرین کـذب است و حجیت آن بالفعل شده است یا این خبر یا آن خبر! نمیتوان معینا گفت این خبر حجت است چون شاید این دروغ باشد و نمی توان گفت آن خبر معینا حجت است چون شاید خبر دروغ همان باشد نمی دانیم کدام حجت است و نتیجه حجیت یکی از آنها نفی ثالث است.

ص: ۳۶۵

محقق صدر سپس نکته ای را بیان نموده و اشکالی را مطرح کرده اند که به خاطر امثال این نکات به طرح نظریه ایشان پرداختیم.

مناقشه: ترتب تالی فاسد بر حجیت تخییریه

قوام تعارض خبرین به علم به کذب یکی از خبرین است، نه علم به صدق یکی از آنها.

با این حساب یکی از خبرین معلوم الکذب است و خبر دیگر هم ممکن است دروغ باشد و اگر در واقع هر دو خبر دروغ باشند، بر نظریه حجیت تخییریه تالی فاسدی مترتب می شود.

لازمه حجیت هر کدام به شرط دروغ بودن آن است که اگر در واقع هر دو دروغ باشند شرط حجیت هر دو خبر محقق است و هر دو حجتند و جعل حجیت فعلیه برای متضادین معقول نیست. و نسبت به شارع محال است.

این مناقشه شبیه مناقشه ای است که محقق خویی بر حجیت مشروط به ترک وارد کردند، با حجیت مشروط به ترک، مکلف اگر هر دو خبر را ترک کند در حق او برای متنافیان در یک زمان حجیت جعل شده است و این معقول نیست.

جواب: اختصاص احکام ظاهری به عالمین و کفایت احتمال امکان اطلاق در تمسک به اطلاق

در احکام واقعی اجماع و ضرورت بر این قائم است که احکام بین عالمین و جاهلین مشترک می باشندو علم دخیل در فعلیت و فقط در تنجز دخیل است.

و محققین در احکام ظاهری بحث کرده اند که آیا مشترک بین عالمین و جاهلین است یا مختص به عالمین هستند. در احکام ظاهری بحث است که آیا قوام حکم ظاهری به وصول است و اگر وصول پیدا نکرد و مکلف به آن جاهل بود در حق او حکم ظاهری وجود ندارد؟ یا اینکه احکام ظاهری همانند احکام واقعی بین عالمین و جاهلین مشترک هستند؟

مشـهور محققین از جمله محقق اصفهانی بر این باورند که قوام احکام ظاهری به وصول است و در صورت غیر وصول حقیقت ندارند، مثلاً استصـحاب که حکم ظاهری است اگر مکلف علم به حکم ظاهری استصحاب داشت و صغرای یقین سابق و شک لاحق برای او محقق شد شارع برای او استصـحاب جعل کرده است و اگر جاهل به آن بود در حق او استصحابی نیست هر چند یقین سابق و شک لاحق داشته باشد چون غرض از احکام ظاهری تنجیز و تعذیر است _ نه ملاکات که غرض از احکام واقعی هستند _ و در حق جاهل تعذیر و تنجیز معنا ندارد.

برخی دیگر از محقق همانند محقق صـدر میفرمایند: بین احکـام واقعی و ظـاهری در این جهت فرقی نیست و احکـام ظـاهری همانند احکام واقعی بین عالمین و جاهلین مشترکند. احکام ظاهری در ظرف جهل مکلف به آن واقعیت دارند.

محقق صدر میفرمایند: حجیت مشروط با مبنای مشـهور اشکالی ندارد، چون با علم به کذب یکی شرط یکی از خبرین محقق است و یکی از خبرین حجت است و حجیت یکی واصل شـده است، دیگری معلوم نیست که کـذب باشد و حجیت آن محقق نیست لـذا بیش از یک حجت وجود نـدارد چون فقط کـذب یکی معلوم است و اگر کذب هر دو خبرین معلوم بود از تعارض خارج بودند.

ایشان با مبنای خودشان اینگونه به مناقشه پاسخ می دهند که در مسأله ظن علم اصول اختلافی است بین مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخونـد در تمسـک به اطلاـق؛ مرحوم شـیخ انصـاری قائلنـد که تمسک به اطلاق جایی صـحیح است که امکان اطلاق احراز شود. و مرحوم آخوند بر خلاف ایشان تمسک به اطلاق را با احتمال امکان اطلاق صحیح می دانند.

ص: ۳۶۷

اگر شک داشته باشیم که «اعتق رقبه» شامل عتق رقبه کافره میباشد یا نه، طبق مبنای شیخ باید احراز کرد که شمول رقبه بر رقبه کافره ممکن است و عتق رقبه کافره نیز ملاک دارد تا به اطلاق «اعتق رقبه» تمسک کرد. اما طبق مبنای آخوند با احتمال امکان اطلاق می توان به دلیل تمسک کرده و رقبه کافره آزاد نمود، و احراز امکان شرط نیست. آنچه مضر و مانع اطلاق است عبارت است از استحاله اطلاق، اگر محرز شد که عتق رقبه کافره ملاک ندارد نمی توان به دلیل «اعتق رقبه» تمسک کرد، و اگر استحاله ثابت نبود همراه با امکان اطلاق تمسک به دلیل صحیح است و همه با احتمال امکان به اطلاق تمسک می کنند.

در محل کلام نیز شمول «صدق العادل» با جمع عرفی مشروط شد به کذب دلیل دیگر، و اگر هر دو خبر دروغ باشند شمول «صدق العادل» محال و جعل حجیت به متنافیین است اما دروغ بودن هر دو معلوم نیست. بلکه دروغ بودن یکی معلوم است و اینجا شمول «صدق العادل» نسبت به هر دو دلیل مشروط به دروغ بودن دیگری اشکالی ندارد. چون در اطلاق در این صورت استحاله ندارد و ممکن است.

مضاف بر اینکه از اطلاق _ که دلیل لفظی است و دلیل لفظی مثبتات خود را حجت میکند _ کشف می شود که مطلق بودن مستحیل نبوده و امکان دارد.

توضیح: با شمول «صدق العادل» به حجیت مشروط به کذب دیگری امکان اطلاق کشف میشود. وقتی صحیح است که شارع بفرماید این دلیل به شرط کذب دیگری حجت است و آن دلیل به شرط کذب دیگری حجت است امکان اطلاق کشف می شود.

ص: ۳۶۸

و فارق قسم دوم و سوم در همین نکته است، حجیت مشروط به کذب دیگری در قسم دوم لغو بود، چرا که با دروغ بودن دلیلی صدق دلیل دیگر ضروری است. اما در این قسم حجیت مشروط به کذب دلیل دیگر امکان دارد و تحصیل حاصل نیست، چون صدق دلیل دیگر معلوم نبوده و نیازمند دلیل حجیت هستیم.

کلام محقق صدر را ملاحظه بفرمایید إن شاء الله فردا مناقشه کلام ایشان بیان می شود.

تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی/اقوال /تعلیق بر نظریه محقق صدر ۹۵/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی/اقوال /تعلیق بر نظریه محقق صدر

خلاصه مباحث گذشته:

رأی محقق صدر پیرامون قاعده اولی در متعارضین گذشت.

نکاتی در کلام شیهید صدر محل تعلیقه و مناقشه است.

مناقشات در رأی محقق صدر

مناقشه یکم : نادرست بودن مبنای منشأیت دلالت التزامی برای تعارض

محقق صدر تنافی در متعارضین را سه قسم کرد و در قسم نخست فرمود: در متعارضین چهار دلالت وجود دارد، دو دلالت دلالت مطابقی و دو دلالت دلالت التزامی، تنافی و تعارض از دلالت التزامی ناشی است و حجت نبودن دلالتهای التزامی معلوم بالتفصیل است بنابراین دلالت های مطابقی تحت شمول دلیل «صدق العادل» رفته و هر دو حجتند. هم خبر «نماز جمعه واجب است» حجت است و هم خبر «نماز ظهر واجب است».

مبنای منشأ بودن دلالت التزامی برای تعارض در رأی محقق صدر و عراقی نادرست است، و مبنای صحیح این است که تعارض با وجود تنافی بین مدلولهای مطابقی بر قرار است. کما اینکه این مبنای محقق نائینی است.

تنافی و تعارض بین مدلولهای مطابقی وجود دارد، مفاد «وجوب نماز جمعه» با مفاد «وجوب نماز ظهر» فی نفسه با هم تنافی دارند، هر دو دلیل از واقع خبر می دهند و وجوب یکی از آنها در واقع منتفی است و کذب یکی معلوم است بنابراین دو خبر فی نفسه «خبران مختلفان» و «خبران متعارضان» می باشند.

ص: ۳۶۹

مناقشه دوم: عدم لغویت حجیت مدلول التزامی

محقق صدر فرمود حجیت هر دو مدلول التزامی «عدم وجوب ظهر» و «عدم وجوب عصر» مستلزم اذن در مخالفت عملیه است، حجیت یکی معینا ترجیح بلامرجح است و حجیت یکی غیر معین لغو است، ما علم داریم یکی از آنها درست است و جعل حجیت در اینجا لغو است.

لکن علم به درستی یکی از مدلولهای التزامی و عدم حجیت یکی از آنها به خاطر لغویت سخن نادرستی است. صحت یکی از مدلول های التزامی معلوم بالتفصیل نیست. مکلف اجمالا می داند یا «عدم وجوب جمعه» مطابق با واقع است یا «عدم وجوب ظهر» لکن نمی تواند معینا یکی را بگوید همین راست است چون علم اجمالی دارد یکی از آنها دروغ است، لذا علم اجمالی به درستی یکی از مدلولهای التزامی اثر ندارد زیرا علم اجمالی هم دارد یکی دروغ است لذا نمی تواند یکی از آنها را اخذ کند. اما شارع میتواند یکی از «عدم وجوب جمعه» و «عدم وجوب ظهر» را حجت قرار دهد و مکلف می تواند با تکیه به تعبد شارع یکی از مدلولهای التزامی «عدم وجوب» را اخذ کند، هر چند علم اجمالی هم دارد که یکی دروغ است.(۱)

و زمانی که دلیل حجیت شامل دلالت التزامی شد و شمولش لغو نبود، محذور تعارض عود می کند، تطبیق «صدق العادل» در هر کدام از مدلول های التزامی تنافی دارد با تطبیق آن در مدلول التزامی دیگر.

۱- (۱) اشکال یکی از طلاب: حجیت یکی از مدلول ها خلاف ظاهر دلیل «صدق العادل» است.پاسخ استاد: خلاف ظاهر بحثی است و لغویت و عدم لغویت بحث دیگر.

مناقشه در قسم سوم: عرفی نبودن حجت تخییریه مشروط

ایشان در قسم دوم، تنافی بالتضاد رأی مشهور را مبنی بر تساقط در اصل اولی متعارضین قبول داشتند و مناقشه ای در این قسم وجود ندارد. اما در قسم سوم حجیت تخییریه را مطرح کردند. دلیل «صدق العادل» بر هر یک از خبرین متعارضین شامل است به شرط کذب بودن دلیل دیگر.

حجت تخییریه به این معنا ممکن است لکن یقینا شارع چنین حجتی را جعل نکرده است. جعل حجت تخییری به شکل عقلایی صحیح است. و تخییر عقلایی آن است که مکلف در اخذ به یکی از حجتین مخیر باشد اگر خواست این دلیل را اخذ کند و اگر خواست آن را اخذ کند و با «إِذَنْ فَتَخَيَّر»(۱) به همان شکل هم جعل شده است.

منبه بر اینکه حجیت مشروط به کذب دیگری عرفی نیست و جعل نشده آن است که شرط حجیت مشروط به کذب دیگری هیچ زمان قابل احراز نیست، اگر یقین به کذب یکی از خبران متعارضان پیدا شد خبرین از تعارض خراج می شوند، فقط اجمالاـ قابل احراز است و اشتراط شرطی به غرض احراز اجمالی و حجیت اجمالی یکی از خبرین از بافته های عقل [خیال] است و اینگونه شرط و حجیت مشروط عرفی نیست و از «صدق العادل» استظهار نمی شود.

حجیت تخییری به این بیان ــ که اطلاق «صدق العادل» نسبت به متعارضین اشکال دارد و به قدرت ضرورت باید دست برداشت و ضرورت آن است که شمول حجیت را مقید کنیم به فرض کذب خبر دیگر، و چون کذب تفصیلی قابل احراز نیست، با کذب اجمالی یکی از دلیلین مکلف مخیر است در تطبیق حجیت بر یکی از خبرین و نتیجه حجیت تخییری نفی ثالث است ــ خارج از محاوره و فهم ابناء عرف است و عرف این بیان پیچیده را نمی فهمد.

ص: ۳۷۱

۱- (۲) عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیه، ج ۴، ص: ۱۳۳.

مرحوم محقق صدر خود به این بیانات را در تعارض قسم اول عمل نکرده و طبق ارتکازشان فرموده اند انفکاک مدلول مطابقی از مدلول التزامی عرفی نبوده و نمی توان به صدق العادل تمسک کرد.

و اما مسأله اقرار مسأله جدایی است و از باب انفکاک مدلول التزامی از مدلول مطابقی نیست. عمل به اقرار از باب مؤاخذه عقلا است. عقلا میگویند اگر مقر به دروغ اقرار کرده باشد باید گناه اقرار خود را به دوش کشد و خانه را به فرد اولی بدهد و قیمتش را به فرد دوم.

ایشان در قسم سوم نیز در مقام عمل به بیانات فنی و دقی شان عمل نکرده اند. ایشان در قسم سوم میفرمایند: اگر دلیل حجیت دلیل لفظی بود بیانات فنی قابل تطبیق بود لکن عمده دلیل در حجیت امارات سیره عقلا است و سیره عقلا دلیل لبی است و عقلا یا قطعا به حجیت تخییریه عمل نمیکنند یا عملشان مشکوک است.

و اما ادله لفظیه ادله تأسیسی نبوده و امضاء همان سیره هستند. بنابراین ادله ای نظیر «صدق العادل» و «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ»(۱) اطلاق نداشته و شامل خبرین متعارضین نمی شوند تا نوبت به جمع عرفی برسد. اگر دلیل لفظی در دست بود آن موقع نوبت به این بحث می رسید که اطلاق دلیل نسبت به هر دو متعارض مشکل دارد و ما از اطلاق به مقدار مشکل و ضرورت رفع ید کرده و نتیجه حجیت مشروطه می شود.

لکن در نظر تحقیق اطلاق ادله لفظیه بعید نیست لکن اطلاق دلیل نسبت به خبرین متعارضین و جمع به نحو حجیت مشروطه جمع عرفی نیست.

ص: ۳۷۲

۱- (۳) کافی ۱/۳۳۰، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۳۸ باب ۱۱ من ابواب صفات القاضی ح۴.

حاصل بحث در مقتضای قاعده اولی در متعارضین آن شد که مشهور قائل به تساقط هستند، یا به بیان قصور مقتضی، یا به بیان وجود مانع و عدم جمع عرفی برای رفع مانع.

اصل اولی در مدلول التزامی نفی ثالث

مرحوم آخوند خراسانی پس از بحث از اصل تساقط نسبت مدلول التزامی دلیلین وارد بحث از مدلول التزامی نفی ثالث بحث نموده اند.(۱)

در اینجا هر کدام از خبرین که بر چیزی دلالت دارند معنای ثالثی را نفی میکنند. خبری میگوید «نماز جمعه واجب است» و خبر دیگر میگوید «نماز ظهر واجب است» یا اینکه خبرین اینگونه هستند، خبری میگوید «نمازجمعه حرام است» و خبر دیگر میگوید «نماز جمعه مستحب است» مدلول التزامی هر دو خبر نفی استحباب نماز جمعه است.

در این مرحله بحث واقع شده است از اینکه آیا مقتضای اصل اولی نسبت به مدلول التزامی نفی ثالث نیز تساقط است یا نه؟

اقوال

دو نظریه در مقام وجود دارد

۱. حجیت متعارضین در نفی ثالث (آخوند و نائینی)

۲. عدم حجیت متعارضین در نفی ثالث (خویی)

ادله

دلیل حجیت نفی ثالث

همانا قوام تعارض به علم به کذب یکی از متعارضین است و علم به صدق یکی شرط نیست اما گاهی ممکن است صدق یکی از خبرین معلوم باشد، و گاهی هم ممکن است هر دو خبر محتمل الکذب و الصدق باشند و کذب یکی معلوم بالاجمال باشد.

در مواردی که صدق یکی از خبرین معلوم بود و نفی ثالث لازمه هر دو خبر بود، چون صدق یکی معلوم بالاجمال است و لازمه هم لازمه هر دو خبر است، لازمه ثابت است و نیاز به ادله تعبد و حجیت نیست. و نفی ثالث نزد همه محقق ثابت است و خارج از محل بحث است.

۱- (۴) «نعم یکون نفی الثالث بأحدهما» کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۳۹.

محل بحث جایی است که هر دو خبر محتمل الصدق و الکذب هستند و کذب یکی معلوم بالاجمال است و لازمه نفی ثالث لازمه هر دو خبر است و با دلیل حجیت می خواهیم نفی ثالث را اثبات کنیم.

در این مقام محقق خراسانی و محقق نائینی میفرمایند نفی ثالث با دلیل حجیت اثبات می شود. محقق خراسانی نفی ثالث را با بیان شمول ادله حجیت نسبت به یکی از خبرین اثبات میکنند و محقق نائینی با شمول ادله حجیت نسبت به مدلول التزامی.

مرحوم آخوند به بیانی قائل به نفی ثالث هستند و مرحوم نائینی به بیان دیگر.

بیان مرحوم آخوند: اتفاق خبرین در معنای التزامی

موضوع دلیل حجیت عبارت است از خبر محتمل الصدق و الکذب. و دلیل حجیت یکی از خبرین را که علم به کذب آن داریم شامل نیست، علم به کذب یکی از خبرین موجب میشود یکی از خبرین از شمول ادله حجیت خارج شود، و خبر دیگر که عنوان ندارد و تعین واقعی هم ندارد محتمل الصدق و الکذب است و دلیل حجیت آن را شامل است، وقتی آن حجت شد دلالت التزامی نفی ثالث آن نیز حجت می شود.

آن خبری که حجت است مدلول مطابقی آن را نمی توان اخذ کرد چون به آن خبر حجت دسترسی نداریم اما مدلول التزامی که هر دو خبر اتفاق دارند قابل اخذ است، هر دو خبر التزاما دلالت دارند بر عدم استحباب نماز جمعه و این مدلول را بر آن خبری که حجت است مترتب می شود.

بیان محقق نائینی: عدم تبعیت حجیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی

دلالت التزامی در وجودش تابع دلالت التزامی است. اول باید کلمه حاتم بر شخصی دلالت کند سپس استعمال حاتم التزاما به کرم و جود او دلالت نماید. دلالت التزامی دلالت لفظ است بر خارج از مدلول خود به خاطر اینکه معنای خارج لازم مدلول است. پس ابتدا باید مدلول به ذهن بیاید سپس لازمه آن به ذهن بیاید.

بنـابراین دلالـت التزامی در وجود تـابع دلالت التزامی است اما در سـقوط تابع آن نیست، اگر مـدلول مطابقی به خاطر مشـکلی ساقط شود مدلول التزامی ساقط نمی شود.

در محل کلام نیز مدلول های مطابقی به خاطر تعارض حجیت ندارند اما مدلول التزامی استحباب باقی است.

فرق بیان مرحوم آخونـد با مرحوم نائینی در این است که مرحوم آخوند مدلول مطابقی و التزامی یک خبر را حجت می دانند، ایشان بر نظریه تبعیت مـدلول التزامی از مـدلول مطابقی تحفظ کرده انـد. لکن مرحوم نائینی مدولین مطابقیین خبرین را حجت نمی دانند و مدلولین التزامیین آنها را حجت میدانند و حجیت مدلول التزامی را تابع حجیت مدلول مطابقی نمیدانند.

برخی به مرحوم آخوند نسـبت داده اند ایشان حجیت دلالت التزامی را تابع دلالت التزامی نمی دانند چون حجیت نفی ثالث از سوی ایشـان مبتنی بر عـدم تبعیت است. اما این نسـبت نادرست است، همانا ایشان هم در تعلیقه تصـریح دارنـد و هم در کفایه دارنـد کـه وجه نفی ثـالث از بـاب عـدم تبعیت حجیت دلالـت الـتزامی نیست. ایشـان در کفـایه میفرماینـد «یکـون نفی الثـالث بأحـدهما... لا بهما»(۱) ایشـان قائـل به تبعیت هسـتند و در محـل بحث حجیت مـدلول التزامی نفی ثـالث به تبع حجیت مـدلول مطابقی است.

ثمره اختلاف مرحوم آخوند با نائینی

اگر نفی ثالث لازمه یکی از خبرها باشد، با نظریه آخوند نمی تواند نفی ثالث کرد، زیرا نفی ثالث شاید لازمه خبر کذب باشد و آن مشول ادله حجیت نیست باید احراز کرد که نفی ثالث لازمه هر دو خبر است تا لازمه خبر حجت فی البین هم باشد. اما با نظریه مرحوم نـائینی می توان نفی ثـالث نمود، در این فرض یکی از خبرین دلالت التزامی دارد و یکی دلالت التزامی نـدارد و مدلول التزامی خبری که دلالت التزامی دارد نفی ثالث است حجت است.

۱- (۵) همان.

در مطالب تأمل بفرمایید.

تعارض/مقتضای قاعده /مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث ۹۵/۱۰/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده /مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در مقتضای قاعده در مدلول التزامی نفی ثالث بود.

مرحوم آخوند و نائینی قدس سرهما براین باورند که ادله حجیت در مدلول های مطابقی تساقط دارند اما نسبت به نفی ثالث حجت هستند.

در مقابل مرحوم خویی قدس سره منکر حجیت مدلول التزامی می باشند.

مرحوم آخوند حجیت نفی ثالث را از باب عدم تبعیت حجیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی نمی دانند، بلکه از این باب شمول ادله حجیت نسبت به دو خبر ممکن نیست اما مقتضی شمول ادله نسبت به خبری که کذب آن معلوم نیست تمام بوده و مانع هم وجود ندارد، وقتی آن خبر حجت بود لازمه آن هم که نفی ثالث است حجت می باشد. یا خبر قائم بر «وجوب نماز جمعه» حجت است و یا خبر قائم بر «حرمت نماز جمعه» در این میان یکی حجت است و لازمه حجت نفی استحباب است.

مناقشه در بیان آخوند : قصور دلیل

نظریه مرحوم آخوند دو اشکال دارد

۱. قصور دلیل در مقام اثبات

همانا موضوع ادله حجیت خصوص این خبر یا خصوص آن خبر است. و این ادله نسبت به یکی که تعین و تشخص ندارد شامل نیست.

۲. عدم تعین واقعی یکی از خبرینی که محتمل الصدق و الکذب در پاره ای از اوقات

یکی از خبرین نه نزد شما تعین دارد و نه در واقع [تعین نداشتن نزد شما وجدانی است و تعین نداشتن در واقع] به این خاطر که احتمال کذب هر دو خبر وجود دارد و اگر هر دو در واقع کاذب باشند آن یک خبری که معلوم الکذب نیست [و محتمل الصدق و الکذب است] تعین واقعی ندارد، ملائکه هم نمیتوانند آن را معین کنند.

اگر «یکی از خبرین» تعین واقعی داشت، حجیت امکان داشت و جای گفتن بود. مثلاً اگر زید برای شما خبر آورد و عمرو هم خبر آورد و یقین دارید خبر عمرو دروغ است، و الآن برای شما شبهه موضوعیه شده نمیدانید کدام خبر خبر زید است و کدام خبر عمرو، اینجا ملائکه میتوانند خبر زید را معین کنند و شمول ادله حجیت نسبت به آن وجهی دارد و گذشت که بعید نیست.

لکن در محل بحث که تعین واقعی «یکی از خبرین» محرز نیست و فقط باید با اشاره ذهنی به آن اشاره نمود، شمول دلیل حجیت نسبت به آن خلاف ظاهر است و ادله قاصرند.

مناقشه بیان نائینی: تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در وجود و حجیت(محقق خویی)

مدلول التزامی در ناحیه ثبوت و وجود بدون اشکال تابع مدلول مطابقی است، کسی که نمی داند معنای حاتم چیست محال است به لازمه آن پی ببرد.

اختلاف و بحث در حجیت مدلول التزامی است. در جایی که مدلول مطابقی به خاطر قصور مقتضی یا وجود مانع از حجیت ساقط شد آیا مدلول التزامی هم ساقط می شود؟ یا نه و مدلول التزامی فقط در وجود تابع مدلول مطابقی است و در حجیت تابع نیست؟

آیا اینگونه است که لفظ طریق به دو معنا است که در وجود یکی تابع دیگری است اما در اعتبار حجیت از هم جدا بوده و مستقل اند؟ و اگر یکی از حجیت ساقط شده دیگری به اعتبار و حجیت خود باقی است؟

در نظر شریف محقق نائینی دلیل حجیت خارج از مدلول کلام بوده و وارد بر کلام است و در چیزی که از مدلول کلام خارج است تبعیت وجود ندارد. مولا با لفظش دو معنا را در ذهن ایجاد کرده سپس آن را معتبر و حجت قرار داده است. مدلول التزامی به حسب رتبه وجود بعد از مدلول مطابقی است، لکن اعتبار و حجیت خارج از جهت وجود مدلول می باشد و در حجیت مدلول باید دلیل حجیت ملاحظه شود، شرائط حجیت گاهی در هر دو مدلول محقق است و دلیل هر دو مدلول را حجت می کند، گاهی شرائط در هیچکدام نیست و دلیل هیچکدام را حجت نمی کند، گاهی با وجود شرائط این را حجت میکند بدون آن و گاهی بالعکس.

بنابراین دلیل حجیت انحلالی است و هر مدلول را باید جدا ملاحظه کرد اگر در جایی که دلیل حجیت به جهتی از جهات شامل مدلول مطابقی نشد دلیل نمی شود که شامل مدلول التزامی هم نشود.

محقق خویی علیه الرحمه می فرمایند حق تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی است در وجود و حجیت. ایشان در مقام چهار مناقشه نقضی و مناقشه حلی بر استادشان علیه الرحمه دارند.(۱)

مناقشه های نقضی

۱. اگر بینه قائم شود بر اینکه در کاسه آب بولی افتاد و ما بدانیم که بینه اشتباه کرده و قولش خلاف واقع است، اما از جهت دیگر احتمال میدهیم کاسه آب نجس باشد. _ اگر از سایر جهات قطع داشته باشیم که کاسه نجس نشده است و در مورد بینه هم یقین داریم قولش خلاف واقع است در این صورت یقین به طهارت کاسه آب داریم _ نقض جایی است که احتمال میدهیم کاسه آب از جهت دیگر نجس شده است مثلا دست متنجس با آن برخورد کرده است یا سگ از آن آب خورده در اینجا مدلول مطابقی سخن بینه به جهت علم به خلاف حجت نیست، و لازمه آن یعنی نجاست طبق مبنای محقق نائینی باید پذیرفته شود در حالی نزد هیچ فقیه یا متفقهی پذیرفته نیست.

شبهه نشود چگونه است هیچ فقیه یا متفقهی حجیت مدلول التزامی را نمیپذیرد اما مرحوم نائینی با اینکه فقیهه زبر دستی است آن مبنا را پذیرفته است. چون ایشان به لوازم و موارد نقض سخن خود التفات نداشته است و اگر التفات داشتند این مبنا را اتخاذ نمی کردند.

ص: ۳۷۸

۱- (۱) مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئى)، ج ۲، ص: ۴۴۴.

۲. خـانه در دست زیـد است و بینه ای قائم می شود بر اینکه خانه برای عمرو است و بینه ی دیگری قائم می شود بر اینکه خانه دست بکر است. بینه ها در مـدلول مطابقی شان تعارض داشـته و تساقط می کننـد، خانه نه مال عمرو است و نه مال بکر و اگر مدلول التزامیشان حجت باشد باید گفت خانه مال زید نیست و حکم به مجهول المالک بودن خانه نمود.

۳. خانه در دست زیـد است و بینه قائم می شود بر اینکه خانه مال عمرو است و عمرو اقرار دارد که خانه مال او نیست. اقرار او بر بینه مقـدم است لـذا به مـدلول مطـابقی بینه عمل نمی شود و نمی توان گفت خانه مال عمرو است و اگر مـدلول التزامی آن حجت باشد باید حکم کرد که خانه مال زید هم نیست.

۴. خـانه در دست زیـد است و یک نفر شاهـد میگویـد: «خانه مال عمرو است» و یک نفر شاهـد دیگر میگویـد «خانه مال بکر است». در این نقض قول یک نفر شاهد بدون ضـمیمه قَسَم حجت نیست، قول دو شاهد بر مرکز واحد قائم نشده است لذا طبق مـدلول مطابقی قول یک نفر اثبات نمی شود که خانه برای عمرو یا بکر است و اگر مـدلول التزامی قول دو شاهد حجت باشـد مدلول التزامی بر یک مرکز قائم شده است و باید گفت خانه مال زید نیست.

فرق این چهـار نقض در این است که مـدلول مطابقی گاهی از جهت علم به مخالف واقع بودن است مثل نقض نخست، گاهی به جهت معـارضه است مثـل نقض دوم و گـاهی به جهت وجود دلیـل حاکم است مثل نقض سوم و گاهی به جهت قصور بینه است مثل نقض چهارم.

ص: ۳۷۹

مرحوم محقق خویی در اشکال حلی میفرمایند: مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است و نکته حجت نبودن مدالیل التزامی نقوض فوق عبارت است از اینکه مدلول التزامی مطلق وجود نیست، بلکه حصه ای از وجود است از باب مثال در نقض اول مدلول التزامی مطلق نجاست نیست، بلکه نجاستی که ناشی از اصابه بول است مدلول التزامی می باشد.

انحلال هر خبری به دو خبر مطابقی و التزامی صحیح است ما در شهادت بینه به برخورد بول دو خبر داریم ۱. برخورد بول ۲. نجاست ناشی از بول، اما سقوط یک خبر همراه با ثبات یک خبر ناصحیح است، وقتی اخبار بینه به اصابه بول خلاف واقع شد، نجاست از ناحیه بول نیز منتفی می شود و نجاست از سایر ناحیه شک بدوی است.

بینه بر مطلق نجاست قائم نشده است تا با علم به خلاف واقع بودن اصابه بول بگوییم نجاست باقی است، بینه بر حصه ای از نجاست دلالت دارد که ناشی است از اصابه بول، وقتی اصابه بول منتفی شد، نجاست از ناحیه بول هم منتفی می شود.

در بیان محقق خویی دقت کرده و آن را در نقوض ایشان تطبیق نمایید، مسأله مسأله مهمی است.

تعارض/مقتضای قاعده /مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث ۹۵/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده /مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تبعیت حجیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی بود.

مرحوم شیخ و نائینی و شاید مشهور قائل به عدم تبعیت هستند. و مرحوم آخوند نفی ثالث با مدلول التزامی متعارضین را از راه عدم تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی درست نکرده اند. اما در تقریرات به جای مانده از ایشان قائل به عدم تبعیت هستند.

ص: ۳۸۰

در مقابل برخی از جمله مرحوم محقق خویی در مصباح الاصول(۱) قائل به تبعیت هستند. و در کلام مشهور و محقق نائینی چهار مناقشه نقضی و یک مناقشه حلی وارد کردند. محقق صدر از مناقشه های نقضی ایشان پاسخ داده اند.

جواب: انتفای مدلول التزامی (محقق صدر)

محقق صدر میفرمایند این نقوض از محل بحث خارج هستند، در محل بحث اماره منحل است به دو اماره، مدلول مطابقی و مدلول التزامی؛ هر اماره به منزله دو اماره مستقل هستند که دلیل حجیت شامل آنهاست و ادعا آن است که حجیت مدلول التزامی تابع حجیت مدلول مطابقی نمی باشد. و آنچه در نقوض مدلول التزامی پنداشته شده است در حقیقت مدلول التزامی

نبوده و حکم شـرعی هسـتند که بر حجیت مـدلول مطابقی بار می شونـد. مثلا نجاست در نقض نخست که بینه بر اصابه بول به ظرف آب قائم شده است، مدلول التزامی اصابه نبوده، و حکم شرعی است که شارع بر خاطر آن بینه را حجت قرار میدهد. در این امثله امـاره برای اماره بیش از یـک مصـداق متصور نیست و آنچه که به عنوان مصـداق برای اماره تخیل شـده است حکم شرعی است نه مدلول اماره.

نجاست از احکام شـرعی است و خود محقق خویی بینه بر احکام شـرعی را معتبر نمی داننـد. در نظر شـریف ایشان مؤدای بینه بایـد محسوس یـا قریب به حس باشـد تـا دلیل حجیت بینه شامل آن شود، و احکام شـرعیه که از امور محسوس نیسـتند بینه در آنها معتبر نیست.

اشکال: عموم نداشتن جواب (نظر تحقیق)

جواب محقق صدر در نقض نخست درست است. اما در نقوض دیگر نادرست می باشد.

۱- (۱) مصباح الأصول، ج ۳، ص: ۳۶۸.

محقق خویی در کتاب طهارت در بحث اینکه نجاست به چه ثابت می شونـد فرموده انـد: «نجاست با بینه ثابت نمی شود، چون بینه حکم شـرعی است و بینه بر احکـام قیمتی نـدارد چون متعلق بینه بایـد محسوس یا امر قریب به حس باشـد. الا اینکه بینه بر حکم شـرعی قائم شود مبنای شما با بینه متحد باشد یا مبنای او اضیق از مبنای بینه باشد، مثلا بینه خبر از نجاست داد، یعنی عین یکی از آن نجاسـاتی که شـما هم آن را نجس می دانیـد یا ملاقات با آن محقق شـده است. یا اینکه تعـداد نجاسات در نظر او کمتر باشد».

بلی اگر بینه بر نجاست قائم می شـد و آن مدلول التزامی داشت، شـمول ادله حجیت و ثبوت مدلول التزامی مانع ندارد. اما بینه بر نجاست اعتباری ندارد چون متعلق بینه باید حسی یا امر قریب به حس باشد.

خود ایشان که قیام بینه بر مدلول مطابقی نجاست را مشمول ادله حجت نمی دانند چگونه شده است غفلتی کرده و نقض کرده اند به ثبوت نجاست که مدلول التزامی است؟

نادرستی جواب در نقض دوم

خانه در دست زیـد است و بینه قائم شـده است بر اینکه خانه مال عمرو است و بینه دیگر قائم شده است بر اینکه خانه مال بکر است.

در این نقض کما اینکه شهادت بر اینکه خانه ملك عمرو است امر محسوس است، لازمه شهادت مبنی بر اینکه خانه ملك زید نیست هم امر محسوس است، و اثرِ شرعی تعبد به بینه نمی باشد.

و مـدلول الـتزامی بینه حکم شـرعی نیست، همـانطور که محسـوس بـودن بینه در مـدلول مطـابقی و حجیت آن نزد همه مقبول است، حجیت و محسوس بودن مدلول التزامی آن نیز مقبول است.

ص: ۳۸۲

منصوص بودن نقض دوم

محقق خویی در این فرع فرمودنـد مـدلول های مطابقی بینه ها تعارض کرده و تساقط می کنند و لازمه این دو بینه آن است که خـانه مـال زیـد نبوده و مجهول المالـک باشـد. لکن این فرع منصوص است و حکـم آن در نص بیـان شـده و مرحوم خویی در مبانی تکمله منهاج بر اساس این نص فتوی داده اند. و جای تعجب است که ایشان از این فرع غفلت نموده اند.

در این فرع که اگر مالی در دست شخصـی باشـد و بینه ای بگویـد این مال فرد دیگر است و بینه ی دیگر بگوید این مال برای فرد سومی است، نص آن است که اگر هر دو بینه قسم بخورنـد یا هر دو از قسم نکول کننـد مال تنصـیف می شود و اگر یکی از بینه ها قسم بخورد مال به همان شخص داده می شود که آن بینه ها میگویند. و این نص مؤید محقق نائینی است و نیتجه این است که بایـد به مـدلول التزامی عمل کرد یا مـدلول التزامی هر دو بینه یا مـدلول التزامی یک بینه، خانه مال زید نیست یا برای هر دو فرد است یا برای فرد.

نکته

این نص در مورد دو بینه متعارض است. و حکـم در مورد غیر شـهادت نیز با الغاء خصوصـیت همین است. در مقام شهادت که امر آن اشـد است و اهم به مـدلول التزامی عمل می شود در غیر آن به طربق اولی ــ یا حداقل به مقدار همان مدلول التزامی ــ میتوان به مدلول التزامی عمل کرد.

تقـدیم شـرعی مـدلول مطابقی و التزامی قول بینه راه عقلایی است. اگر خانه دست زیـد است و میگوید مال من است، و چهار نفر در مقابل او میگویند مال او نیست، راه عقلایی آن است که سخن چهار نفر مقدم باشد.

بر این اساس در غیر مقام شهادت و فارغ از اینکه حکم کنیم خانه مال چه کسی است اگر بینه ها تعارض کردند ما نمیتوانیم خانه را بخریم.

با این توضیحات روشن شد، نقض دوم که مرحوم خویی فرمود «سقوط مدلول مطابقی و ثبوت مدلول التزامی و حکم به مجهول المالک بودن خانه جای گفتن ندارد» اولا جای گفتن دارد و ثانیا نتیجه هم مجهول المالک شدن خانه نیست.

نادرستی جواب در نقض سوم

خانه دست زید است و بینه قائم شده است بر اینکه خانه مال عمرو است و عمر میگوید خانه مال من نیست. مرحوم خویی فرمود «لازمه قول بینه آن است که مال زید نیست و اگر حجیت مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی نباشد، محکوم شدن بینه به اقرار و ثبوت و حجت بودن مدلول التزامی باید گفت خانه مال زید نیست و این گفتار مورد پذیرش محقق نائینی نیست».

به مدلول التزامی عمل نمی شود نه به آن خاطر که توهم شده باشد که بینه مدلول التزامی ندارد بلکه همانطور که گذشت ملکیت اثر تعبد به بینه نبوده و مفاد قول بینه است، قول بینه منحل می شود به دو بینه. یکم: خانه مال عمرو است. دوم: خانه مال غیر عمرو نیست. و به مدلول التزامی عمل نمی شود چون معارض دارد. مدلول التزامی بینه این شد که خانه مال غیر عمرو نیست. این مدلول عام است و زید یکی از افرادی است که عام بر آن منطبق می شود پس بینه گفته است «خانه مال زید نیست». و اقرار هم مدلول التزامی دارد و مدلول التزامی آن این است که «خانه مال غیر من است» این مدلول هم عام است و بر زید منطبق میشود پس عمرو اقرار کرده است که «خانه مال زید است». خانه مال زید است با خانه مال زید نیست تعارض دارند.

بنابراین اخذ نکردن مدلول التزامی در نقض سوم از سوی محقق نائینی و دیگر قائلین به جهت آن نیست که مدلول التزامی مقتضی حجیت را ندارد، بلکه طبق بیان فوق مدلول التزامی مقتضی حجیت را دارد اما مبتلی به معارض است، لذا آن در مثال مذکور را طرح کرده اند.

اشکال : جمع عرفی بین مدلول های التزامی

این جواب به محقق خویی نیز نادرست است، چون دو مدلول التزامی عام و خاص هستند، بینه که التزاما میگوید خانه مال غیر عمرو نیست، عام بدلی است و در مورد زید بالخصوص میگوید «مال زید نیست». و اقرار که التزاما میگوید خانه مال غیر عمرو است، عام شمولی است و بالعموم میگوید خانه مال زید است. و خاص بر عام مقدم است.

پاسخ یکم: عمومیت مدلول التزامی بینه

مدلول التزامی بینه «خانه مال غیر عمرو نیست» عام است، بینه بالتزام و بالخصوص نمیگوید خانه مال زید نیست و مدلول التزامی اقرار هم عام است «خانه مال غیر عمرو است» و این دو عام تعارض و تساقط می کنند.

پاسخ دوم: اختصاص جمع عرفی به صدور از یک متکلم

جمع عرفی تقدم خاص بر عام در جایی است که عام و خاص از یک متکلم صادر شوند اما جایی که از دو متکلم صادر شوند، مطلق و مقید و عام و خاص با هم تعارض دارند.

ادامه بحث را در نقض نقض چهارم که بینه در هیچ طرف محقق نشده و هر طرف یک شاهد دارد ملاحظه بفرمایید

تعارض/مقتضای قاعده /مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث ۹۵/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده /مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث

ص: ۳۸۵

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تبعیت و عدم تبعیت حجیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی بود.

گذشت که مشهور و محقق نائینی و محقق خراسانی قائل به عدم تبعیت هستند و در مقابل مرحوم خویی قائل به تبعیت می باشند. ایشان به محقق نائینی چهار مناقشه نقضی وارد کرده و یک مناقشه حلی.

آن چهار نقض فقط مثال نبوده و رمز است به چهار موردی که آنجا مدلول مطابقی ساقط می شود. سقوط مدلول مطابقی یا

برای این است که علم به خلاف داریم یا به جهت آنکه معارض دارد یا وجود حاکم و یا قصور در مقتضی است. و ما هر چه فکر کردیم مورد دیگر بر موارد سقوط بیافزاییم و عدد موارد را پنج برسانیم موفق نشدیم.

مرحوم محقق خویی مثال مورد اول را اینگونه بیان کرده اگر بینه قائم شود بر اصابه بول به آب و ما علم به خلاف آن داشتیم و از جای دیگر هم احتمال نجاست آب را می دادیم، در اینجا هیچ فقیه و متفقهی ملتزم به ثبوت مدلول التزامی نجاست آب نمی شود.

محقق صدر از این مثال جواب دادند که نجاست حکم شرعی است که به همان خاطر شارع بیه را حجت قرار داده است نه مدلول التزامی.

جواب محقق صدر به مثال قابل پذیرش است اما جواب ایشان جواب به مورد اول نیست. برای نقض به مورد اول مثال دیگر ذکر می کنیم که جواب محقق صدر در آن مثال نمی آید. اگر بینه قائم شود بر باریدن باران و ما میدانیم که زمین متنجس بوده است و اگر باریدن باران ثابت باشد، آب از روی زمین جاری شده و زمین پاک گشته است. در این مثال مدلول التزامی بینه جاری شدن آب از روی زمین میباشد که حکم شرعی نیست. و با علم به خلاف بودن سخن بینه مدلول التزامی آن نیز ساقط می شود. بنابراین مناقشه نقضی با مورد اول جواب ندارد. مورد دوم و سوم هم دیروز بحث شد.

ص: ۳۸۶

جواب به نقض چهارم

مرحوم خویی در نقض چهارم اشاره دارند به مواردی که حجیت مدلول مطابقی قصور دارد، و از موارد علم به خلاف و وجود معارض و وجود حاکم نیست.

مثلا اگر بگوییم خبر واحد برای ثبوت موضوعات خارجی کافی نیست و نیازمند بینه هستیم و یک نفر عادل خبر داده است که «خانه مال عمرو است» و یک نفر عادل دیگر خبر داده است که «خانه مال بکر است» و خانه دست زید است. مقتضی اثبات ملکیت عمرو و ملکیت بکر تمام نیست، اما هر دو بینه نسبت به مدولول التزامی «خانه مال زید نیست» اتفاق نظر دارند، اگر قائل به عدم تعبیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی شویم باید در موارد قصور مقتضی مدلول مطابقی، مدلول مطابقی را بپذیریم. و حال آنکه فقیه و متفقهی زیر بار این مدلول التزامی نمی رود و این نقض چهارم است بر قائلین به عدم تبعیت.

جواب از این نقض آن است که وحدت مشهودبه شرطِ حجیت است. مشهود به و متعلق بینه باید یک چیز باشد چه در مدلول مطابقی و چه در مدلول التزامی. و مدلول التزامی خبرها در نقض چهارم متفاوت است، عادل واحدی که میگوید «خانه مال عمرو است» مدولول التزامی خبرش آن است که خانه مال غیر عمرو نیست، خانه برای مجموع غیر عمرو نیست حتی برای بکر و عمود کلام آن است که ملکیت بکر را نفی کند. عادلی که میگوید «خانه مال بکر است» مدلول التزامی خبرش آن است که خانه مال مجموعه غیر بکر نیست حتی برای عمرو و عمود کلام نفی ملکیت عمرو است.

مثال دیگر؛ اگر یک نفر عادل بگوید «زید بدهکار به این ده نفر است» و عادل دیگر بگوید «زید بدهکار آن ده نفر است». و این دو خبر در نه نفر اشتراک دارند و عادل اول میگوید فرد دهم عمرو است و عادل دوم میگوید فرد دهم بکر است. و وحدت مشهودبه شرطِ حجیت است و در اینجا مدلول مطابقی خبرها متفاوت است. هر کدام از عدلین از یک بدهکاری مستقل خبر میدهند و هیچ کسی نمی گوید که در نه نفر که مشترکند وحدت دارند و بدهکاری به نه نفر ثابت می شود.

ص: ۳۸۷

نکته: ملکیت عمرو یا بکر

وقتی عـادل واحـد گفت «خـانه مـال عمرو است» و عـادل دیگری گفت «خـانه مال بکر است». بینه بر این مطلب تمام است که خانه مال یکی از این دو نفر است. مثل اینکه از اول دو نفر عادل بگویـد «ما نمیـدانیم خانه مال عمرو است یا بکر اما مال یکی از این دو نفر است». بینه سبب می شود خانه را از زید بگیرند.

اگر کسی این نظریه را بگوید گفتار او بعید نیست. و در مباحث آینده ان شاء الله به بررسی این نکته برمیگردیم.

بررسی مناقشه حلی محقق خویی

جواب محقق صدر: دلیل اخص از مدعی

محقـق خویی در منـاقشه حلی فرمود: مـدلول الـتزامی وجود مطلق نبوده بلکه حصه وجودی است که ناشـی از مـدلول مطـابقی است. وقتی خبر می آیـد که «بـاران می بـارد» مـدلول التزامی آن مطلق جریـان آب بر زمین نیست، بلکه جریان ناشـی از باران مدلول التزامی خبر است. اگر مخبر پرسیده شود که «اگر باران نبارد، مطلقا میگویی آب در زمین جاری نشده است؟» او پاسخ میدهد: «نه! نمیگویم مطلقا آب بر زمین جاری نیست، از آن جهت میگویم آب جاری است که باران باریده است، و اگر باران نباریده باشد نمیگویم مطلقا آب در زمین جاری نشده است».

و وقتی بینه میگویـد «بول اصـابه کرد به ظرف آب» مـدلول التزامی آن مطلق نجاست نیست بلکه نجاست ناشـی از بول مـدلول التزامی بینه است.

وقـتی مخبر خبر میدهـد که «خـانه مـال عمرو است» دلالـت التزامی اش آن نیست که خـانه به نحو مطلق مـال زیـد نیست. بلکه مدلول التزامی اش آن است که خانه از آن جهت که مال عمرو است مال زید نیست. اگر از بینه پرسیده شود که اگر خانه مال عمرو نباشـد بـاز میگویی خـانه مال زیـد نیست؟ او پاسخ می دهـد: نه! مطلقا نمیگویم مال زیـد نیست. اینکه میگویم مال زید نیست به این جهت است که مال عمرو است.

مرحوم محقق خویی در مناقشه حلی سعی و اصرار دارند که صدق مدلول التزامی را مرتبط کنند به صدق مدلول مطابقی، کذبش را هم به کذبش، قصور آن را به قصورش، و اصرار دارند تعارض و محکومیت مدلول مطابقی را به مدلول التزامی سرایت دهند.

محقق صدر در مقام جواب از مناقشه حلی میفرمایند: مناقشه حلی فی الجمله درست است، برخی از امور پیش از آنکه مدلول التزامی شوند تحصص و تقارن دارند مانند نجاست که متحصص است از اصابه بول، مقارن است با اصابه بول ـ ایشان تحصص مرحوم خویی را تقارن معنا کرده اند ـ. اما در برخی امور پیش از آنکه مدلول التزامی شوند تحصص به مدلول مطابقی ندارند. مثلاً ضد ملازم با ضد آخر است و وقتی مخبر خبر از تحقق ضد دارد، بالالتزام خبر از عدم ضد داده است. وقتی مخبر خبر داد که «این سفید است» مدلول التزامی «این سیاه نیست» به نحو مطلق اثبات می شود. چون مطلق [عدم] سیاهی با سفیدی جمع نمی شود، نه آنکه عدم سیاهی که ناشی از عدم سفیدی است. در این گونه موارد تحصص و تقارن متأخر از مدلول التزامی است.

در احکام شرعی هم اگر مدلول التزامی نفی ثالث، عدم مطلق ضد باشد میتوان با اثبات ضد آخر، عدم مطلق ضد را نتیجه گرفت. اگر ثقه خبر آورد که مولا ـ فرموده است «نماز جمعه واجب است» این خبر بالالتزام دلالت دارد که مستحب نیست. از انجایی که استحباب و وجوب با هم ضد هستند وقتی مولا گفت «واجب است» مدلول التزامی آن ـ یا لفظا یا عقلا که با این جهت کاری نداریم ـ این است که «مستحب نیست». عدم استحباب مطلق و ذات عدم استحباب لازمه وجوب است، نه عدم استحبابی که ناشی است از وجوب.

ص: ۳۸۹

وقتی مولا گفت «واجب است»، اباحه و استحباب و کراهت و حرمت نفی می شود.

اثبات عدم استحباب به خاطر مدلول التزامی نیست، بلکه به این جهت است که عدم استحباب قابل جمع با وجوب نیست پیش از آن که مقارن و متحصص شود به وجوب. و زمانی که شارع وجوب را جعل کرد، عدم استحباب ثابت است، چون تحصص و تقارن خارج از مدلول التزامی و متأخر از مدلول التزامی است.

اشکال: اتقان نظریه تحصص (نظر تحقیق)

مناقشه حلی مرحوم خویی جواب نداشته و بیان تحصص در ضدان نیز جاری و ساری است. محقق صدر به حقیقت حل مرحوم خویی دست نیافته اند. ما در دلالت التزامی کار به واقع نداریم که مدلول التزامی متعین و متحصص است یا نه، ما با ظواهر کار داریم.

وقتی مخبر خبر می دهد که «این سفید است» التزاما خبر میدهد که «سیاه نیست». عدم سیاهی ناشی است از اینکه چون سفید است سیاه نیست، نه سیاه نبودن مطلق. اگر مدلول مطابقی «این سفید است» کذب بود، عدم سیاهی ثابت نیست.

وقتی مخبر خبر میدهد که «نماز جمعه واجب است» بالالتزام خبر از «عدم استحباب» میدهد، و عدم استحباب ناشی از وجوب مدلول التزامی است نه، عدم استحباب مطلق. اگر مدلول مطابقی از دست مخبر گرفته شود و از او سؤال شود که آیا باز «عدم استحباب» را میگویی؟ او پاسخ میدهد که نه.

تا اینجای بحث مناقشه حلی مرحوم خویی تمام است.

مناقشه حلی دیگری را محقق صدر ارائه کرده اند ان شاء الله فردا آن راه حل را متعرض خواهیم شد.

تعارض/مقتضای قاعده /مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث ۹۵/۱۰/۲۲

ص: ۳۹۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده /مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی است. مرحوم محقق خویی قائل به تبعیت شدند و مرحوم محقق صدر منکر فی الجمله تبعیت می باشند.

تفصیل محقق صدر

محقق صدر بین دلالت لفظیه التزامیه و دلالت عقلیه التزامیه تفصیل داده اند. ایشان در دلالت لفظیه التزامیه بیّن قائل به عدم تبعیت شده اند و در دلالت عقلیه التزامیه غیر بیّن قائل به تبعیت هستند.

ایشان مدعی هستند که در مدلول التزامی به دلالت لفظیه، مدلول التزامی اصل عقلایی بر حجیت دارد هر چند مدلول مطابقی اصل عقلایی بر حجیت ندارد. اما در مدلول التزامی به دلالت عقلیه غیر بیّن، مدلول التزامی چون به دلالت عقلیه است نه عرفیه لذا به تنهایی اصل عقلایی بر حجیت نداشته و با عدم حجیت مدلول مطابقی، حجیت آن هم منتقی می شود.

توضیح: اساس حجیت طبق نظر ایشان اصل عدم کذب است؛ اصل عدم کذب به معنای اصل عدم کذب خبری و مخبری. مبنای عمل عقلا به خبر و حجیت آن نزد عقلا نشأت گرفته است (به تعبیر ما) از اصل عدم خطا در ارتکاز عقلا؛ شخصی که خبر میدهد، اصل آن است که در دریافت خطا نکرده است، در شنیدن درست شنیده است، اگر دیده است درست دیده است. مثلا اگر گفت «زیدٌ قائمٌ» درست دیده است که زید ایستاده است. و وثاقت او هم سبب می شود که تعمد در کذب نداشته باشد.

و حجیت انشائیات معنا ندارد ناشی از عدم کذب باشد، منشأ و مبنای عمل عقلا به انشائیات به خاطر اصاله الظهور است، اصل آن است که آنچه را که آمر و ناهی میگوید مراد جدی اش هم همان است. به خاطر امتحان و تحکم امر و نهی نمی کند. امر امتحانی و تحکمی حجیت بین عبد و مولا نبوده و خلاف ظاهر است.

ص: ۳۹۱

ایشان طبق ملاک اصل عدم خطا در حجیت خبر و اصل ظهور در انشائیات، در دو مورد در تبعیت حجیت مدلول التزامی تفصیل داده اند. ۱. محل بحث تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی ۲. تبعیت مدلول تضمنی از مدلول مطابقی.

تفصیل مورد اول: مدلول التزامی

اگر ظهور و دلالت کلام بر مدلول التزامی، ظهور و دلالت واضحی بود که گویا متکلم آن لازمه را تلفظ کرده است و گویا از

متکلم دو کلام صادر شده است در این صورت هم مدلول مطابقی اصل عدم خطا دارد و هم مدلول التزامی اصل عدم خطا دارد. مثل اینکه متکلم میگوید «فلان شیئ سوخت» به طور روشن از این جمله به ذهن مخاطب می رسد که آتشی وجود داشته است، و اینجا عقلاـ برای کلام متکلم دو دالّ می بینند و در هر یک اصل عدم خطا جاری میکنند پس اینجا دو اصل وجود دارد ۱. اصل عدم خطا در دلالت مطابقی ۲. اصل عدم خطا در دلالت التزامی؛ این دو اصل در اخباریات و دو اصل هم در انشائیات ۱. اصل ظهور در دلالت مطابقی ۲. اصل ظهور در دلالت التزامی.

حال اگر اصل در ناحیه مدلول مطابقی به خاطر علم به خلاف یا وجود معارض یا به وجهی از وجوه ساقط شد، دلیلی برای دست برداشتن از اصل در ناحیه مدلول التزامی نیست. مخالفت با اصل در ناحیه مدلول مطابقی به خاطر دلیل بود و باید مخالفت میکردیم اما مخالفت با اصل، زائد بر آن دلیل ندارد.

بنابراین مدلول التزامی در این صورت تابع مدلول مطابقی نیست و اصل بر اعتبار و حجیت دارد.

اما اگر کلام دلالتی بر مدلول التزامی نداشته و دالّ آن را به ذهن منتقل نمی کند بلکه مدلول التزامی لازمه عقلی مدلول مطابقی باشد و چه بسا شنوده از آن لازمه غافل باشد در این صورت مدلول التزامی جداگانه اصل عدم خطا ندارد و اگر اصل در ناحیه مدلول مطابقی ساقط شد مدلول التزامی هم از حجیت ساقط شده و حجیت ندارد، در این صورت بیش از یک ظهور وجود دارد و به خاطر علم به کذب یا وجود معارض با اصل عدم خطا در ناحیه آن ظهور مخالفت کردیم و مرتکب مخالفت زائدی نشدیم. اگر مدلول التزامی را به گردن مولا و متکلم نگذاریم مخالفت اضافه ای از مخالفت با مدلول مطابقی نکردیم و در مخالفت با مدلول مطابقی به خاطر علم به کذب یا وجود معارض و یا امثال آن مجاز بودیم.

تفصیل مورد دوم: مدلول تضمنی

دلالت تضمنیه دو گونه است ۱. دلالت تضمنیه تحلیلیه ۲. دلالت تضمنیه غیر تحلیلیه.

دلالت تضمنیه تحلیلیه واقعیت نداشته و تحلیل مخاطب است. کلام بیش از یک دلالت ندارد و شنوده است که کلام را تحلیل به دو دلالت می کند. مثلا بینه خبر دارد از اصابت بول به موضع، در این مثال بینه یک شهادت داد و مدلول آن هم یک مدلول است. اما شنوده آن را تحلیل می کند به دو دلالت الف) اصل ملاقات ب) ملاقات با بول؛ در این صورت اگر علم به خلاف پیدا شد و مخاطب فهمید که بول اصابت نکرده است دلالت دیگری باقی نمی ماند برای کلام و عرفی نیست که گفته شود اصل در ناحیه ظهور کلام نسبت به بول از حجیت ساقط است اما در ناحیه ملاقات با دم به حجیت خود باقی است. چون کلام بیش از یک ظهور ندارد و ظهور آن منتفی شد و چیز دیگری باقی نمانده است

دلالت تضمنیه غیر تحلیلیه مثل موارد عام مجموعی؛ اگر مولا فرمود «اکرم هؤلاء العلما اکراما واجبا واحدا» برای همه علما همانند واجب ارتباطی بیش از یک وجوب جعل نکرد. با این وجوب برای زید و عمرو و بکر وجوب اکرام ضمنی جعل شد، وجوب _ البته استغراقی نبوده که منحل شود _ بیش از یک موضوع ندارد و وجوب هر جزء در واجب ارتباطی وجوب تحلیلی نیست بلکه مثل وجوب اجزاء است، وجوب جزء تحلیلی نبوده و واقعی است.

اگر فهمیدیم که زید قطعا خارج شده است، در بقاء وجوب ما بقی شک می کنیم، آیا عمرو و بکر و خالد باز هم واجب الاکرام هستند یا نه!؟ معروف نزد اصولیون آن است که عام حتی عام مجموعی در ماعدای خاص به حجیت خود باقی است. مخالفت با اصاله الظهور در مابقی مخالفت زائده بدون وجه است. همانا مخالفت با اصل در مورد زید با دلیل است اما در غیر او مقتضای اصل بقای حجیت عام در عموم میباشد. چرا که عقلا برای «اکرم العلماء» مصادیق عدیده می بینند و وقتی یک مصداق حجت نبود، عام را مصادیق دیگر حجت می بینند.

بنابراین در دلالت تضـمنیه هم باید تفصیل داد، اگر دلالت تضـمنیه تحلیل عقل بود و کلام بیش از یک ظهور نداشت و اصل در ناحیه آن ظهور منتفی گشت اصل دیگری نداریم. اما اگر دلالت تضمنیه غیر تحلیلیه بود مثل عام مجموعی و اصل در ناحیه یـک مصـداق از حجیت ساقط شـد، در مابقی وجهی نـدارد از ظهر رفع یـد کنیم. و رفع یـد از ظهور و مخالفت با آن مخالفت اضافه ای است بر آنچه یقین داریم ظهور در آن مراد نیست. (۱)

در فقه همین گـونه عمـل می شود. اگر روای خـبر داد که «نمـاز واجب فلاـن مجموعه است» و مـا از جـای دیگر فهمیـدیم که روای در یک جزء اشـتباه کرده است، در اینجا به مقـداری که روای خطا کرده از ظهور روایت دست برمیداریم و در مابقی را اخذ کرده و میگوییم این امور اجزاء نماز هستند.

ایشان به این بیان در تبعیت حجیت مدلول التزامی و مدلول تضـمنی تفصـیل داده اند و ملاک تفصیل در هر دو مورد یک چیز است و ملاک آن است آیا مخالفت زائـده محقق می شود یا نه، اگر مخالفت زائـدی بر آنچه که دلیل داریم محقق شد مدلول التزامی و تضمنی حجت است و اگر مخالفت زائدی محقق نشد مدلول التزامی و تضمنی حجت نیست.

مناقشه: عرفی نبودن تفصیل در مدلول التزامی (نظر تحقیق)

نظریه ایشان در مـدلول تضـمنی متین است اما تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی عرفا سـبب است که وقتی اصل در متبوع باطل شد در تابع هم باطل باشد. و بیان آن خواهد آمد.

۱- (۱) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۶۴.

بحث از حجیت مدلول التزامی در نظر مختار

پیرامون تبعیت مـدلول التزامی از مـدلول مطابقی نظریه ای در ذهن ما است غیر از نظریه هایی که محقق نائینی و خویی و صدر بیان کردند.

امکان دارد گفته شود فی الجمله عـدم تبعیت مـدلول التزامی از مـدلول مطابقی قابل انکار نیست. و در مثال هایی هم برای آن وجود دارد.

مثال نخست: ملازمه نقل اجماع با رأی معصوم علیه السلام

اصولیون در بحث اجماع فرموده اند: نقل اجماع حجیت ندارد، اما اگر منقول الیه ملازمه بین اجماع و قول معصوم علیه السـلام را پـذیرفته باشـد، نقـل اجمـاع برای او دلالـت الـتزامی دارد و این دلالـت در حق او حجت است. مثلاـ کسـی بر این مطلب که «المکیل لایباع الا بالکیل» نقل اجماع کرد، مـدلول مطابقی آن حجیت و قیمت نـدارد، و ملازمه داشـتن آن با قول معصوم علیه السـلام در اصول محـل بحث است ـ آیـا اتفـاق علمـا با قول معصوم علیه السـلام ملازمه دارد یا نه ـ اگر منقول الیه ملازمه را قبول داشـته باشـد هر چنـد ناقل قبول نداشـته باشـد مـدلول التزامی این نقل اجماع آن است که امام علیه السـلام نیز قائل به این مقاله است. در این مثال اصولی انفکاک مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت پر واضح است.

مثال دوم: حجیت مدلول التزامی خبر از نجاست

در فقه در بحث اینکه نجاست با چه ثابت می شود، مطرح است که نجاست با بینه ثابت نمی شود، اگر بینه بر حکم شرعی قائم شـد حجیت ندارد چون بینه در محسوسات حجت است. در همان همان بحث فقها عظام فرموده اند اگر مبنای مخبر و سامع در نجاست موافق هم باشد یا مبنای مخبر اضیق باشد خبر از نجاست بالالتزام دالالت دارد بر وجود عین نجاست یا ملاقات نجس.

در این مثال با آنکه مـدلول مطابقی حجت نیست اما مدلول التزامی حجت است. دلالت مطابقی مشـکلی دارد و ان مشـکل در دلالـت التزامی وجود نـدارد، مشـکل دلالـت مطـابقی آن است که مـدلول مطـابقی از محسوسـات نیست و بینه غیر محسوسات حجت نیست. امـا مـدلول التزامی خبر از محسوسـات است، خبر از مـدلول التزامی خبر از امور خـارجی است. خبر از ملاقات با نجاست است و ملاقات امر خارجی است.

فی الجمله در فقه مواردی هست که دلالت مطابقی به خاطر مشـکل خاص به خودش حجیت نـدارد اما دلالت التزامی به جهت نداشتن مشکل حجیت دارد. و این موارد هم در اصول و هم در فقه مفتی به است.

مثال دوم: کنایه

در مثال های پیشین مدلول مطابقی وجود داشت اما حجت نبود، در این مثال مدلول مطابقی از اساس وجود ندارد.

در کنایه با اینکه مدلول مطابقی وجود ندارد مدلول التزامی حجت است.

وقتی که گفته می شود «زید کثیر الرماد» مدلول مطابقی کلام تحقق خارجی ندارد، با اینکه اصـلا رمادی وجود ندارد صـحیح است بگوییم «زید کثیر الرماد» و مقصود اصلی از کلام «زیدٌ جوادٌ» می باشد

در باب کنایات لفظ در معنای مطابقی و موضوع له استعمال شده است اما به غرض تفهیم لازمه، به خلاف مجاز که اصلا لفظ در معنای موضوع له اسـتعمال نشـده است. با اینکه کنایه در معنای مطابقی اسـتعمال شـده است اما مقصود نیست و با آنکه آن مقصود نیست اما مدلول التزامی آن مقصود است و حجت می باشد، و در حجیت تابع مدلول مطابقی نمی باشد.

تحلیل مسأله در نظر تحقیق

هر کدام از مدلول مطابقی و مدلول التزامی یک دلالت تصوریه دارند(۱) و یک دلالت تصدیقیه و یک دلالت تفهیمیه.

۱- (۲) در جلد نخست کفایه بحث شده است.

به دلالت تصوریه دلالت انسیه هم گفته می شود و آن اصلا دلالت نیست و قیمتی ندارد.

مهم دلالت تصدیقه و دلالت تفهیمیه است، و اساس حجیت کلام نزد عقلا آن است که ایشان کلام مولا را حمل میکننـد بر اینکه ظاهر حال مولا آن است که این را خواست بفهمانـد. و ظاهر حال هر متکلمی آن است که خواست بفهمانـد و کلام مرادش هم بود.

متکلیم با جمله «زیدٌ قائمٌ» اتحاد زید با قیام را تفهیم میکند، کلام مقدمه است که شما را به واقع اتحاد مرتبط کند و این غرض اصلی و جدّی است. غرض اصلی دلالت تفهیمیه نیست، تفهیم مقدمه است تا مخاطب با واقع ــ اعم از خارج و ذهن ــ ارتباط ایجاد کنـد، و واقع شایـد ذهن متکلم باشد، میگوید من در ذهنم اینگونه تصور کردم. معانی را در ذهن مخاطب احضار میکند به این غرض که او را با واقع مرتبط کند و آن غرض اصلی است.

عقلا این اصول را در ارتکازشان دارنـد، اصل و ظاهر حال آن است که متکلم در مقام تفهیم است، اصل آن است که خطا نکرده است، اگر مخبر ثقه است اصل آن است که دروغ نگفته است، خطا نکرده است نه سهوا و نه عمداً، عقلا این اصول را در کلام مخبر جاری کرده و میگویند اصل آن است که کلامش حجت است.

به تعبیر محقق صدر اساس حجیت اصل عدم خطا و اصل ظهور است، اصل در انشائیات آن است که با طلب انشائی می خواهد طلبش را در ذهن مخاطب ایجاد کند به این غرض که بفهماند من آن حکم را دارم. می خواهد بین حکمی در خارج ایجاد کرده است و بین ذهن مخاطب ارتباط بر قرار کند.

ص: ۳۹۷

ادعای ما آن است که وقتی دلالت مطابقی از ناحیه اصول عقلایی مشکل نداشت، و مشکل مدلول مطابقی از جهت دیگری بود، عقلا اصول خود را در مدلول التزامی جاری میکنند با آنکه مدلول مطابقی را حجت نمی دانند مانند مثال های فوق. و اگر حجیت نداشتن مدلول مطابقی به خاطر جاری نبودن اصول عقلایی بود، مدلول التزامی هم از حجیت ساقط است.

مشکل حجت نبودن مدلول مطابقی اجماع منقول از ناحیه جاری نشدن اصول عقلایی در آن نیست، مشکلش آن نیست که اصل عدم خطا در آن جاری نیست، مشکل در جهت دیگر است، بلکه چون شارع خبری را حجت کرده است که از حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی خبر دهد و اجماع باید بر حکم شرعی قائم باشد، و اجماع نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی.

مشکل شهادت بر نجاست، عدم جریان اصول عقلایی نیست، مشکل در جهت دیگر است، شارع بینه را در محسوسات حجت کرده است. و در مثال مذکور بینه بر امر غیر محسوس قائم شده است.

همچنین در کنایه مدلول مطابقی اشکال ندارد، اصل عدم خطا در کنایه موضوع ندارد، موضوع اصل کلام مقصود است. عقلا اصل عدم خطا را در جود داشتن جاری کرده و میگوند: إن شاء الله درست گفت که زید جود دارد و دروغ نگفت. اینگونه نیست که اصل عدم خطا در رماد داشتن جاری کنند و بگویند «ان شاء الله درست گفته که زید رماد دارد و دروغ نگفته است». حجت نبودن مدلول مطابقی به آن جهت استکه در کنایه مدلول مطابقی مقصود و غرض اصلی نیست، و غرض اصلی مدلول التزامی است.

و مثال جایی که مـدلول مطابقی به خاطر خللی در اصول عقلایی جاری نیست آن اسـتکه مخبر خبر دهـد که «این شـیئ با بول اصـابت کرده است» و مـا یقین داریم که خطـا کرده است، در این صـورت اصـل عـدم خطـا در حق او جـاری نیست و مـدلول التزامی سخن او هم ساقط است.

کلام تتمه دارد إن شاء الله جلسه بعد.

تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی /نظر مختار ۹۵/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی /نظر مختار

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تبعیت حجیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی بود.

گفته شـد اگر دلالت مطابقی به جهتی از جهات شـرعی ــ که مربوط به اصل عقلایی اصال عـدم خطا نبود ــ از حجیت ساقط شـد، سـقوط دلاـلت التزامی از حجیت وجهی نـدارد. و حجیت آن تابع حجیت دلالت مطابقی نیست. به طور مثال بینه بر حکم شرعی قـائم شـده است و دلاـلت مطابقی بیه به آن جهت که در مورد حکم شـرعی است حجت نیست در اینجا حجیت دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی نیست.

و اگر دلاـلت مطـابقی به خاطر قصور در ناحیه اصل عـدم خطا و اصل ظهور به معنای عام آن در إخباریات و إنشائیات حجیت نداشت، دلالت التزامی هم به تبع آن از حجیت ساقط می شود.

تحلیل نظریه مختار

غرض بدوی متکلم از تلفظ احضار معنا در ذهن مخاطب است و آن در علم اصول دلالت تفهیمیه نامیده می شود.

ظاهر حال هر متکلمی که در حال هوشیاری و بیداری و التفات است و در حال غفلت و خواب نیست آن است که با این الفاظ می خواهـد معنا را در ذهن مخاطب احضار کنـد. بنابراین شـرط دلالت تفهیمیه آن است که متکلم در حال التفات باشد، چون ظاهر حال در فرض التفات تحقق دارد. ظاهر کلام متکلم و مولا دلالت دارد بر اینکه او میخواهد معنا را به ما بفهماند.

ص: ۳۹۹

و غرض نهای متکلم از تلفظ آن است که شـنونده با واقعیت ارتباط برقرار کنـد. متکلم با گفتن «زیـدٌ قائمٌ» می خواهد شـنونده اتحاد قیام و زید را تصور کرده و از زاویه این تصور منتقل شود به اینکه قیام برای زید در وعاء خودش ــ که عالَم خارج است ــ ثابت است. و نام آن در علم اصول دلالت جدیه است.

متکلم گاهی اوقات از تکلم خود غرض جدی نداشته و مزاح غرض اوست. متکلم غرض اولیه احضار معنا در ذهن شنوده را دارد، چون اگر معنا در ذهن او حاضر نشود نمی خندد اما متکلم نمی خواهد که شنوند با خارج ارتباط برقرار کند. چون شوخی و مزاح می کند یا اینکه تقیه می کند.

حال اگر کلام مدلول التزامی داشت، دلالت تفهیمیه آن نزد همه محققین موقف است بر مدلول مطابقی. و وجه آن نیز بسیار روشن است چون دلالت التزامی دلالت لفظ است بر لازم خارج از موضوع له، پس لفظ باید ابتدا معنای موضوع له و مستعمل فیه را در ذهن شنونده احضار بکند تا از احضار آن حضور معنای جدید در ذهن لازم بیاید. لذا همه متفق هستند بر اینکه وجود دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی است.

آنچه محل بحث است عبارت است از تبعیت یا عدم تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در مرحله دوم، دلالت جدّیه. نظر مختار آن است که مدلول التزامیه در دلالت جدی هم تابع مدلول مطابقی است، چون منشأ اینکه این مدلول مدلول التزامی برای آن مطابقی شده است آن است که این معنا لازمه آن معنا است، و لازمه از ملازم منفک نمی شود، و همانطور که مدلول مطابقی باید به ذهن بیاید تا وجود مدلول التزامی به ذهن بیاید همچنین باید مدلول مطابقی مقصود جدی باشد و شنونده با خارج ارتباط برقرار کند تا به تبع آن مدلول التزامی هم مقصود جدی بوده و شنونده با لازمه ارتباط برقرار کند.

ص: ۴۰۰

مـدلول الـتزامی سه قسم است. یـا مـدلول مطـابقی ملزوم است و مـدلول التزامی لاـزم، یـا بر عکس هسـتند و یـا هر دو متلاـزم یکدیگرنـد و مـدلول الـتزامی چون در هر سه قسم منفـک از مـدلول مطـابقی نست در هر سه قسم هم مـترتب است بر مـدلول مطابقی.

اگر شـنونده در ناحیه دلالت جـدی به مـدلول مطابقی منتقل نشود و از آینه لفظ خارج [مطابقی] را نبینـد، از زاویه آن مطابقی معنای التزامی را هم نمی بیند.

لـذا مـدلول التزامی کمـا اینکه در مرحله تصور ـ بالاتر از تفهیم ـ و دلالت تفهیمی تابع مـدلول مطابقی است در ناحیه دلالت جدّی هم تابع دلالت مطابقی است.

با این بیان روشن شـد که در مسأله تبعیت حجیت مـدلول التزامی از مـدلول مطابقی تفصـیل وجود دارد، اگر مدلول مطابقی از نظر اصول عقلایی مشـکل داشت و مخاطب نتوانست آن را تصدیق کند، مدلول التزامی تابع آن است، و اگر مدلول مطابقی از نظر اصول عقلایی مشـکل نداشت و به از جهت شـرعی مشکل داشت، حجیت مدلول التزامی تابع حجیت مدلول مطابقی نبوده و مستقلا حجت است.

همیـن بیـان در ذهن محقـق خـویی علیه الرحمه بـوده است که در سه نقض از چهـار نقض مـدلول الـتزامی را حجت نمی داند ایشـان با تعبیر متحصـص شـدن لازمه از سوی ملزوم بیان کردنـد و بیان و تحلیل ما آن است که مـدلول مطابقی از ناحیه اصول عقلایی قصور دارد، وقتی شـنونده به جهت علم به کـذب یا وجود معارض یا وجود حاکم نتوانست مدلول مطابقی را ببیند و با آن ارتباط بر قرار کنـد نمی توانـد مـدلول التزامی را هم ببینـد و با آن ارتباط برقرار کند. اگر مخاطب اتحاد قیام و زید را نمی بیند معنا ندارد لازمه یا ملازم آن را ببیند.

ص: ۴۰۱

اما در مثال مـدلول التزامی نجاست و مدلول التزامی کشف اجماع از نظر معصوم علیه السـلام اصول عقلایی و تصدیق مخاطب در نـاحیه مـدلول مطـابقی مشـکل نـدارد، مشـکل از آن جهت است که شـارع بینه را در احکام و نقل اجماع را در کشف قول معصوم علیه السلام حجت قرار نداده است.

در جایی که بینه قائم می شود بر اصابه بول و مخاطب علم به خطای بینه دارد، معنا ندارد دلالت التزامیه را تصدیق کند.

اگر بینه معارض پیدا کرد، مخاطب با وجود معارض نمی تواند مدلول التزامی را تصدیق کند.

اگر بینه حاکم داشت _ و حاکم بر آن اقرار است، اقرار در سیره عقلا مقدم است بر بینه، عقلا با وجود اقرار برای بینه کاشفیت قائـل نیسـتند _ مـدلول التزامی آن در مرحله تفهیمی حجت نیست چون مخاطب مـدلول مطابقی را تصـدیق نمی کنـد. و وقتی مخاطب مدلول التزامی را در مرحله تفهیمی تصدیق نکرد معنا ندارد در مرحله دلالت جدی آن را تصدیق کند.

اما مدلول التزامی در نقض چهارم حجت می باشد و تابع مدلول مطابقی نیست.

نقض چهارم این بود یک شاهـد شـهادت می داد که «خانه مال عمرو است» یک نفر شاهـد دیگر شـهادت میداد که «خانه مال بکر است» و خانه دست زید بود. مدلول التزامی دو شهادت آن است «خانه مال یکی از این دو نفر است».

در این مثـال حجت نبودن مـدلول مطابقی به خاطر آن است که شارع شـهادت در موضوعات را مشـروط به تعـدد کرده است، شهادت دو نفر شاهد لازم است. و حجت نبودن مدلول مطابقی به خاطر خلل در اصول عقلایی اصل عدم خطا نیست.

ص: ۴۰۲

مقتضی نسبت ثبوت مدلول مطابقی بینه ها قاصر است اما نسبت به مدلول التزامی «ملکیت خانه خارج از این دو حال نیست یا مال عمرو است یا مال بکر» قصور ندارد، بینه قائم بر این مطلب است که حال از این دو امر خارج نیست. در این مثال اخذ مدلول مطابقی مشکل دارد و آن را رها میکنیم و مدلول التزامی را طبق قاعده و تفصیلی که در بالا تبیین شد اخذ میکنیم.

تطبیق تفصیل در محل کلام

[بحث در بیان مقتضای قاعده اولی در متعارضین بود، بعد از بیان قاعده اولی در مدلول مطابقی، نوبت به بیان قاعده اولی در مدلول التزامی رسید، به تفصیل آراء و ادله تبعیت و عدم تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت مطرح شد و نظر مختار نیز تبیین گشت و از آنجایی که اصل بحث از تبعیت و تبعیت مربوط به تعارض نمی باشد، نظر مختار را در محل بحث تطبیق میکنیم.]

در تعارض دو بینه یا دو اماره، مدلول التزامی اگر لازمه یک از بینه ها باشد، نظر مرحوم آخوند و مرحوم نائینی با هم فرق داشت، مرحوم آخوند قائل بودند که لازمه باید لازمه هر دو متعارض باشد و مرحوم نائینی قائل بودند که لازمه اگر لازمه یکی از متعارض نیز باشد کافی است.

مدلول التزامی طبق تفصیل اگر لازمه یکی از متعارضین باشد، از حجیت ساقط است، چون اصول عقلایی در ناحیه مدلول مطابقی جاری نیست. زیرا آن مدلول مطابقی که لازمه دارد مبتلی به معارض است و دلالت تصدیقی با وجود معارض مشکل پیدا می کند و با مشکل دار شدن آن، دلالت التزامی هم مشکل دارد می شود.

ص: ۴۰۳

اما مـدلول التزامی اگر لازمه هر دو بینه متعارض باشـد، مدلول التزامی نفی ثالث حجت است. هر چند ملزوم ها را به خصوصـه نمی توان تصـدیق کرد تـا به تبع آن بتوان لازمه را تصـدیق کرد لکن اینگونه نیست که مجموع ملزوم ها را نتوان تصـدیق کرد بلکه یکی از ملزوم ها قابل تصـدیق است. بینه ای میگوید خانه مال عمرو و بینه دیگر میگوید خانه مال بکر است، لازمه هر دو بینه آن است که خـانه مـال زیـد نیست و حـال ملکیت خـارج از این دو نفر نیست، اگر کسـی در چنین جـایی بگویـد «مـدلول التزامی تـابع مـدلول مطـابقی نیست» اسـتبعاد نداشـته و نمی توان گفتـار او را انکار کرد و بعیـد نیست که سـیره عقلا هم همین باشد.

نمی توان گفت خـانه مـال عمر است چون سـخن بینه در این زمینه معـارض دارد و بینه ای دیگر گفته خـانه مـال بکر است اما میتوان گفت مال زید نیست و عقلا لازمه نفی ثالث را بار می کنند.

ما به محقق نائینی نسـبت دادیم که ایشان بر خلاف آخوند لازمه را در جایی که یکی از متعارضـین لازمه دارد حجت میدانند، ما این مطلب را از اطلاق کلام ایشان اسـتفاده کردیم که فرمودند «دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی نیست» لکن معلوم نیسـت نظر ایشان اطلاق باشـد، مثال هایی که از ایشان برای حجیت مدلول التزامی یافتیم با تفصـیل و قاعده مختار سازگار است. یک مثالها نفی ثالث با هر دو متعارض است که منطبق با قاعـده مختار است و مثال دیگرشان در باب احراز ملاک در قـدرت عقلی است، ایشان قـدرت را مقام جعل و توسط جعل تصور نکرده انـد تا دخیل در ملاک باشـد، قـدرت را بعـد از جعل می داننـد با این مقـدمه می فرمایند دلالت مطابقی وجوب بر تکلیف عاجز قبیح است اما دلالت التزامی مشـکل ندارد. حجت نبودن مدلول مطابقی در این مثال به خاطر قصور اصل عـدم خطا نیست. در مثال نقل اجماع نیز که فرمودنـد نقل سـبب حجیت نـدارد و نقل مسبب حجیت دارد به خاطر حجیت دلالت التزامی قاعده ما منطبق است.

ص: ۴۰۴

مرور مجدد قاعده و ضابطه

در هر جایی که راه رسیدن مخاطب به مدلول التزامی تصدیق مدلول مطابقی باشد و به تصدیق مدلول مطابقی خللی وارد شود، مدلول التزامی حجت نیست و نمی توان آن را تصدیق کرد.

در هر جایی که مخاطب از راه تصدیق مدلول مطابقی به مدلول التزامی برسد، و به تصدیق مدلول مطابقی خللی وارد نشود، اما از جهت دیگری مدلول مطابقی حجیت نداشت، مدلول التزامی از حجیت ساقط نمی شود. مانند دو بینه متعارض که هر دو لازمه دارند. رسیدن به لازمه از راه تصدیق خصوص یکی از اماره ها نیست، بلکه از راه تصدیق یکی از اماره ها که حجت است به مدلول التزامی می رسیم و حجیت مدلول التزامی تابع حجیت مدلول مطابقی نیست.

ادعای ما آن است که عقلاء به لازمه عمل میکنند و نص نیز همین است و تحلیل مطلب آن است که عمل به لازمه به جهت شمول «صدق العادل» نیست چون شمول آن به احدهما خلاف ظاهر است، و به جهت تصدیق خصوص این بینه یا تصدیق خصوص آن بینه نیست بلکه به جهت آن است که عقلاء لازمه را لازمه هر دو میدانند. و روایت هم منبه آن است که عمل به لازمه امری است عقلایی

اگر سیره عقلا مبنی بر عمل به لازمه امارتین انکار شود، مدلول التزامی حجت نیست. و اگر سیره عقلا منعقد باشد تحلیلش همان است که گذشت و در ذهن مشهور و بزرگان و شیخ و نائینی و آخوند هم همین بوده اما تعابیر مختلف بوده است.

تنبیه:

مرحوم آخوند در عدم تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت فرمود: حجیت یکی از متعارضین مانع دارد و نمیتوان مدلول التزامی را با آن اثبات کرد اما اثبات لازمه توسط معارض دیگر که به حجیت خود باقی است بلامانع میباشد، طبق نظر شریف آخوند مقتضی حجیت در هر کدام از متعارضین تمام است و بحث در مانع است و مانع فقط یکی از آنها را از کار می اندازد. ایشان در تقریرات فرموده اند: عمده دلیل بر حجیت سیره عقلاء است و سیره عقلا نیز یکی از متعارضین را حجت میداند.

ص: ۴۰۵

بیان آخوند مشتبه نشود، ایشان نمی خواهند حجیت لازمه را از باب اشتباه حجت به لاحجت اثبات کنند، نمی خواهند بفرماید که متعارضین در نفی ثالث همیشه از باب اشتباه حجت به لاحجت هستند. و آقا ضیاء این مطلب را به ایشان نسبت داده اند. اما آخوند در ظاهر کفایه و در صریحا در تقریرات تذکر داده اند که ما حجیت مدلول التزامی را از باب اشتباه حجت به لاحجت نمی گوییم.

اشتباه حجت به لاحجت در جایی است که مقتضی حجیت یکی از متعارضین فی حد نفسه تمام است و حجیت دیگر تمام نیست. و در مباحث آینده خواهد آمد که اخبار علاجیه شامل موارد اشتباه حجت به لاحجت نیست. در موارد اشتباه حجت به لاحجت اگر احتیاط ممکن باشد باید احتیاط کرد چون ما صاحب حجت اجمالیه هستیم. مثلا دو روایت وارد شده است هر دو از ابن سنان، یکی از محمد بن سنان و دیگری از عبد الله بن سنان، یک روایت میگوید «امروز قیام واجب است» دیگری میگوید «فردا قیام واجب است» و ما یک حجت بر تکلیف الزامی داریم و نمی دانیم تکلیف امروز است یا فردا، باید احتیاط کرده و هر دو روز را قیام کنیم.

حجت اجمالی مانند علم اجمالی مقتضی احتیاط است اگر احتیاط ممکن باشد. اگر هر دو روایت بگویند فلان عمل واجب است و یا هر دو بگویند فلان عمل حرام است باید احتیاط کرد.

اگر روایتی بگوید «قیام واجب نیست» و روایت بگوید «قیام حرام است» حجت اجمالی نداریم و شاید روایت عبد الله بن سنان آن باشد که میگوید قیام واجب نیست.

در حجت اجمالی همانند علم اجمالی باید احتیاط کرد اگر احتیاط ممکن باشد، به خلاف متعارضین که در آنجا مقتضی در هر دو تمام است و مقتضای اولی به فرموده خود آخوند آن است که متعارضین تساقط میکنند و به هیچکدام در مدلول مطابقی شان نمی شود عمل کرد.

ص: ۴۰۶

این بیانات طبق مسلک طریقیت بود و مسلک سببیت إن شاء الله فردا.

تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی /تتمه ۹۵/۱۰/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی /تتمه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت بود. گذشت که مرحوم آخوند و مرحوم نائینی علیهما الرحمه هر کدام به بیانی قائل به عدم تبعیت هستند و به مناسبت بحث تبعت حجیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی به مقدار لازم مطرح شد. و گذشت که مرحوم محقق نائینی به نحو مطلق قائل به عدم تبعیت نیستند.

علاوه بر اینکه عدم تبعیت در خصوص جایی که علم به کذب مدلول مطابقی داریم گفتنی نیست مرحوم محقق نائینی هم قائل به اطلاق نیستند.

هر چند تعبیر ایشان به نحو مطلق است و به نحو قاعده می فرمایند که مدلول التزامی در مقام حجیت تابع مدلول مطابقی نیست، لکن شواهدی در دست است که روشن گر آن هستند که ایشان به نحو مطلق قائل به عدم تبعیت نیستند.

محل بحث کنونی یکی از آن شواهد می باشد. ایشان در محل بحث حجیت مدلول التزامی نفی ثالث در متعارضین را پذیرفته اند اما موردی را استثنا کرده اند. ایشان نفی ثالث را در متعارضین بالعرض استثنا کرده و حجت نمی دانند.

روایتی میگوید «نماز جمعه واجب است» و روایت دیگری میگوید «ظهر جمعه نماز ظهر واجب است» و ما از خارج میدانیم ظهر جمعه بیش از یک نماز واجب نیست. در این صورت نفی ثالث حجت نیست، نمیتوان با خبری که می گوید «نماز جمعه واجب است» استحباب نماز جمعه را نفی کرد و نمی توان با خبری که میگوید «نماز ظهر واجب است» استحباب نماز ظهر را نفی کرد. چون این دو خبر در نفی ثالث توافق ندارند، نفی ثالث باید لازمه هر دو خبر باشد نه یکی از خبرین، آنچه نافی استحباب نماز جمعه است فقط خبری است که میگوید «نماز جمعه واجب است» و روایت دیگر استحباب جمعه را نفی نمیکند و هکذا بالعکس.

ص: ۴۰۷

با اینکه مدلول هر کدام از خبرین نفی استحباب است اما ایشان قائل به نفی ثالث نشده اند چون نفی ثالث لازمه هر دو خبر نیست. و این شاهد است بر اینکه ایشان به طور مطلق مدلول التزامی نفی ثالث را حجت نمی دانند. البته هر چند تعبیر ایشان موهم اطلاق می باشد.

محقق خویی از کلام ایشان عدم تبعیت و حجیت به نحو مطلق فهمیده و اثبات مطلق نفی ثالث را به ایشان نسبت داده و مناقشه

نقضی و حلی را مطرح نموده است. لکن نسبت اثبات مطلق درست نیست، کما اینکه انکار مطلق نیز درست نمی باشد.

تتمه

مرحوم آخوند در عدم تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت فرمود: حجیت یکی از متعارضین مانع دارد و نمیتوان مدلول التزامی را با آن اثبات کرد اما اثبات لازمه توسط معارض دیگر که به حجیت خود باقی است بلامانع میباشد، طبق نظر شریف آخوند مقتضی حجیت در هر کدام از متعارضین تمام است و بحث در مانع است و مانع فقط یکی از آنها را از کار می اندازد.

در تفسیر کلام آخوند اختلاف وجود دارد. برخی از جمله آقا ضیاء کلام ایشان را بر اشتباه حجت بلاحجت حمل کرده اند. و برخی به باب متعارضین.

و گفته شد که میزان در مسأله اشتباه حجت به لا-حجت آن است که مقتضی حجیت در یکی از خبرین قاصر است و در دیگری تام است. دو روایت وجود دارد از ابن سنان یک روایت میگوید «یجب» و دیگری می گوید «لایجب». یک روایت از عبد الله بن سنان است و دیگری از محمد بن سنان و ما نمیدانیم کدام روایت مال عبد الله است، حجت را گم کرده ایم و آن با لا-حجت مشتبه شده است. روایت عبد الله مقتضی حجیت دارد و مانع ندارد. مانع آن وجود معارض است و در این فرض روایت محمد صلاحیت معارضه با آن را ندارد.

و گذشت که لازمه اول مسأله اشتباه حجت به لاحجت آن است که اخبار علاجیه در مسأله اشتباه حجت به لاحجت مجرا ندارد. موضوع دلیل «أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَ الْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْه »(۱) دو خبری است که فی حد نفسه مقتضی حجیت در آنها تمام است. یعنی خبر «یأمر» اگر تنها بود باید به آن عمل می شد و خبر «ینهی» اگر تنها بود مشکلی نداشت و باید عمل می شد و الآن به خاطر مانع معارض نمی توان به هر دو عمل کرد. اما در اشتباه حجت به لاحجت یکی از خبرین مقتضی حجیت را ندارد.

و لازمه دوم آن است که اگر حجت و لاحجت هر دو الزامی باشند باید احتیاط کرد ــ چون این صورت داخل است در بحث حجت اجمالی، در حجت اجمالی مقتضی در یکی تمام بوده و حجت است و آن عهده آور می باشد. حجت اجمالی مانند علم اجمالی مقتضی احتیاط است ــ به خلاف متعارضین که قاعده اولی آنجا طبق نظر مشهور تساقط است هر چند هر دو خبر متضمن حکم الزامی باشند، البته عده ای در متعارضین هم قائل به احتیاط هستند اما مشهور قائل به تساقط می باشند. این نکته را خوب احساس کنید که در متعارضین هر دو خبر مقتضی حجیت دارد و هیچ کدام ترجیحی ندارد به خلاف اشتباه حجت به لاحجت که یکی بالفعل حجت است و دیگری اصلا مقتضی حجیت را ندارد اما شما حجت را گم کرده اید.

مسأله اشتباه حجت با لاحجت لوازم دیگری هم دارد که در مباحث آتی خواهد آمد.

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۶ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۸ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۵.

مرحوم آخونـد در حجیت نفی ثالث می فرماید: با علم به کذب یکی از خبرین آن خبر از حجیت می افتد و دیگری که علم به کـذب نداریم و احتمال اصابه با واقع را دارد حجت است اما چون حجت تعین ندارد نمی شود بر هر دو تطبیق کرد زیرا تطبیق بر هر دو تعبد به متنافیین است. و نمی توان بر یکی هم تطبیق کرد زیرا ترجیح بلامرجح است، پس بر هیچکدام منطبق نیست و این همان تساقط است. اما آن حجت را نسبت به مدلول التزامی می توان منطبق کرد لذا متعارضین در مدلول التزامی نفی ثالث حجت است.(۱)

شاگر ایشان مرحوم محقق عراقی قبول دارنـد که اشـتباه حجت با لاحجت در جایی است که یکی از خبرین مقتضـی حجیت را ندارد و در محل بحث تعبیر آخوند را اینگونه تفسیر کرده اند که علم به کذب یکی یعنی قصور مقتضی یکی از دلیلین، شرط حجیت آن است که خبر ثقه احتمـال صـدق و اصـابه بـا واقع را داشـته باشـد و در جایی که ثقه خبر بیاورد و تو بـدانی او قطعا اشـتباه کرده است خبر او مقتضـی حجیت را نـدارد. و در محل کلام یکی از خبرین مقتضـی حجیت را ندارد و دیگری دارد و حجت بـا لاحجت برای ما مشـتبه شـده است. و چون نفی ثالث لازمه آن خبر حجت است لـذا خودش هم حجت است و همان که استاد فرمود «یکون نفی الثالث بأحدهما... لا بهما»(۲) درست می باشد، نه آنکه محقق نائینی فرمود مبنی بر اینکه نفی ثالث لازمه هر دو خبر باشـد. نظریه آخونـد در باب تعارض مبتنی بر اشـتباه حجت به لاحجت است و یکی از ثمرات و نتائج مبنا آن است که نفی ثالث حجت می باشد. و محقق نائینی که بر استاد اشکال کرده از مبنای ایشان خبر نداشته است.

۱- (۲) «التعارض ... حیث لا یوجب إلا العلم بکذب أحدهما» کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۳۹.

۲- (۳) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۳۹.

محقق عراقی در ادامه می فرمایند ریشه و منشأ اینکه استاد متعارضین را از باب اشتباه حجت به لاحجت می دانند مسأله سرایت علم به کـذب از یکی از خبرین به خـارج و واقعیت است. مـا علم اجمـالی داریم به کـذب یکی از خبرین، و این علم به خارج سرایت کرده و یکی از خبرین خـارجی معلوم الکـذب شـده و مشـمول ادله حجیت نیست. اما طبق مسـلک حق علم اجمالی به خارج سـرایت نمی کنـد، متعلق علم «احدهما» است و علم در همان متعلقش که احدهما است باقی مانده و به خارج و واقعیت سرایت نمی کنـد، بنـابراین نه خصوص این خبر معلوم الکـذب است و نه خصوص آن خبر لـذا مقتضـی حجیت در هر دو تمام است و طبق مبنای ما خبرین داخل باب تعارض هستند.

در بحث علم اجمالی بحث است که آیا علم از عنوان «احـدهما» به خارج سـرایت می کنـد یا نه! طرّاح اصـلی این بحث محقق عراقی است و خودش قائل به عدم سرایت هستند. در خارج دو خبر وجود دارد که محتمل الصدق هستند و علم به کذب یکی داریم، نه خصوص این فرد و نه خصوص آن فرد و وقتی علم اجمالی به فرد سرایت نکرد حجیت و احتمال اصابه با واقع در هر دو خبر مقتضـی دارد و مسأله از باب متعارضین است. اما اگر قائل به سرایت شدیم، با اشاره از زاویه «احدهما» به خارج علم به کذب یکی داریم و حجیت با علم به کذب یکی مقتضی ندارد لکن نمیتوان آن لاحجت را معین کرد.

مناقشه یکم: بطلان مبنا (محقق عراقی)

محقق عراقی در نهایت بر استادش مناقشه کرده اند که اولا مبنا باطل است.

ص: ۴۱۱

مناقشه دوم: نقض به اصلین مثبتین (محقق عراقی)

ثانیا بر فرض پذیرش مبنا باید در دو اصل عملی مثبت تکلیف نیز مبنای اشتباه حجت به لاحجت را بپذیرید و قائل به تساقط شوید.

دو کاسه آب متنجس وجود دارد و علم پیدا می کنیم که یکی پاک شده است. در این مثال آیا استصحابین نجاست جاری است یا نه؟

مرحوم شیخ اعظم انصاری قائل به عدم جریان هستند به خاطر تناقض صدر و ذیل. «لاتنقض» در صدر می گوید در هر دو استصحاب را جاری کن و «بل انقضه بیقین آخر» در ذیل میگوید: اینجا یقین آخر به طهارت یکی داریم و نباید استصحاب کرد.

مرحوم نائینی به بیان دیگر قائل به عدم جریان هستند. طبق بیان ایشان استصحاب اصل محرز است و تعبد به دو احراز با وجود علم به خلاف معقول نیست. تعبد به محرز نجاست این کاسه همراه با تعبد به محرز نجاست آن کاسه با وجود علم به خلاف معقول نیست.

مرحوم آخوند قائل به جریان استصحابین هستند و میگویند حکم به نجاست ظاهری هر دو ظرف میکنیم.

معنای عدم جریان استصحابین طبق نظر مرحوم شیخ و نائینی آن نیست که می توان آب هر دو کاسه را نوشید بلکه به مقتضای علم اجمالی به نجاست باید از هردو اجتناب کرد. و آخوند به متقضای استحصاب میگویند باید اجتناب کرد. و ثمره اختلاف نظر در ملاقی ظاهر می شود، اگر دست مکلف با یکی از کاسه ها ملاقات کرد، طبق مبنای آخوند دست متنجس است و طبق مبنای شیخ و نائینی دست ملاقی بعض اطراف علم اجمالی است و در حکم ملاقی بعض اطراف علم اجمالی تفصیل وجود دارد.

ص: ۴۱۲

محقق عراقی در مناقشه دوم به استاد خویش می فرمایند: اگر در دو اماره ای که یکی معلوم الکذب است قائل به اشتباه حجت به لا-حجت هستید و هر دو اماره را کنار میگذارید در دو اصل مثبت تکلیف که یکی معلوم الکذب است نیز باید هر دو را کنار بگذارید و نمی توانید بگویید هر دو اصل حجت هستند. «لاتنقض» نسبت به یکی از کاسه ها دروغ است و مصداق ندارد و نسبت یکی به مصداق دارد و چون مصداق ها تعین ندارند حجت با لاحجت مشتبه شده است و باید بگویید هر دو اصل جاری نیستند.

جواب: مبتنی نبودن نظر آخوند بر مبنای مذکور(نظر حقیق)

حجیت نفی ثالث در نظر آخوند مبتنی بر مسأله اشتباه حجت به لا-حجت نیست. اشتباه حجت به لا-حجت خواص و لوازم دیگری دارد که تعارض ارتباط با ان مسأله و خواص آن ندارد. هر چند آخوند در کفایه این مطلب را صاف بیان نکرده اما در تقریرات تصریح کرده که نفی ثالث از باب اشتباه حجت به لا-حجت نیست. ایشان تصریح کرده اند که چون هر دو خبر محتمل الصدق هستند و مقتضی در هر دو تمام است، لذا لازمه ثابت است، بله درست است که علم اجمالی به کذب یکی داریم اما یکی از شرائط حجیت آن نیست که علم اجمالی به کذب خبر یا معارضش منتفی باشد لذا علم اجمالی مضر به حجیت نمی باشد. شرط حجیت عبارت است از احتمال صدق و احتمال صدق در هر دو هست و مقتضی در هر دو تمام است.

و تعجب است از مرحوم آقا ضیاء که سخن آخوند مبنی بر وجود علم اجمالی و مضر نبودن آن را بد معنا کرده است.

ص: ۴۱۳

اندراج محل کلام در باب اشتباه حجت به لاحجت مضافا به اینکه گفتنی نیست، مرحوم آخوند هم تصریح دارند که محل بحث از آن باب نیست.

نظر آخوند نسبت به بحث سرایت علم اجمالی از عنوان «احدهما» به خارج همان نظر آقا ضیا است. علم از جامع به خارج سرایت نمی کند، در خارج و واقعیت هم احتمال صدق این خبر وجود دارد و هم احتمال صدق آن خبر، و علم به کذب یکی موجب است که هر دو نتوانند حجت شوند. بعد از آنکه هر دو مقتضی حجیت را دارند و علم به کذب مانع است شارع بالفعل یکی از آن دو را بدون تعین حجت قرار می دهد.

حجیت یک از آن دو بدون تعین قابل دفاع است و غیر عرفی نیست. همانا در فقه و در عرف مثال هایی برای احدهمای غیر معین وجود دارد.

مثال فقهی؛ جریان اصل برائت در احدهمای غیر معین

اگر شخصی دو لباس دارد که یکی یقینا نجس است و یکی مشکوک النجاسه، و معیناً نمیداند یقینی النجاسه کدام است و معیناً مشکوک النجاسه کدام است، مرحوم خویی و دیگران قبول دارند که مکلف می تواند قاعده طهارت را در یکی که تعین ندارد جاری کرده و دو بار نماز بخواند یک بار در این لباس و یک بار در ان لباس. در این صورت یقین دارد نماز را با لباسی که طهارت ظاهری دارد به جا آورده است.

دلیل «کل شیئ طاهر» در لباس معین جاری نیست، در واقع هم معین نیست چون شاید در واقع هر دو لباس نجس باشند، اما دلیل بر احدهمایی که مشکوک است منطبق است. و طهارت در احدهمایی که تعین واقعی ندارد مُفتَی به است.

در محل بحث نیز برای خبری که عند التعارض دروغ است حجیت جعل نشده است و خبر دیگری که احتمال صدق دارد حجیت جعل شده است.

مثال عرفی؛ فروش یکی از اجناس مثل هم

فروشنده از بین پنج بسته خرمایی که مثل هم هستند یکی را بدون تعیین می فروشد.

فروشند از بین چند دستگاه اتومبیل صفر کیلومتر یکی را میفروشد و به خریدار میگوید یکی را بردار.

روضه خوان اجیر می شود پنج روضه برای حضرت ابوالفضل علیه السلام بخواند و هنگام روضه خواندن بدون قصد تعیین یک روضه میخواند. سپس یک چایی میخورد سیگاری میکشد تا تعدد صدق کند اما بدون قصد اینکه چندمین باشد روضه بعدی را میخواند.

سخن آخوند از باب اشتباه حجت به لاحجت نیست قطعا، از باب حجیت احدهما است و حجیت احدهما تعین واقعی نداشته باشد مضر به فهم عرفی نیست و در شریعت نیز نظائر آن واقع شده است، اینکه برخی فکر کرده اند که حجیت احدهما بیان ندارد و واضح البطلان است اینگونه نیست. و اینکه شارع امضا کرده است یا نه بحث دیگری است، «صدق العادل» چنان اطلاق و قدرتی ندارد که اینگونه موارد را حجت کند.

تتمه کلام ان شاء الله فردا.

تعارض/مقتضای قاعده اولی / تتمه نفی ثالث/مقتضای قاعده بنابر سببیت ۹۵/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده اولی / تتمه نفی ثالث/مقتضای قاعده بنابر سببیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در کلام آقا ضیاء بود.

ایشان کلام آخوند را به باب اشتباه حجت به لاحجت حمل کرد. و گذشت که کلام آخوند از آن باب نیست. اشتباه حجت به لاحجت در جایی است که مقتضی حجیت در یکی از خبرین تمام باشد و در دیگری قصور داشته باشد.

ص: ۴۱۵

اشتباه حجت به لاحجت مثال های زیادی دارد. مانند مثال های زیر

_ مثال معروف اشتباه خبر عادل به خبر فاسق

ـ هم زیـد خبر آورده است و هم عمرو و می دانیم خبر زیـد دروغ است و الآن خبرها برای ما مشـتبه شـده است نمی دانیم این خبر خبر زید است یا خبر عمرو!

نکته اساسـی در اشـتباه حجت به لا ـحجت آن است که حجت در واقـع تعین دارد و ادله حجیت خصوص آن را شامـل است و مقتضـی حجیت در آن تمـام است، و ادله شامل خبر دیگر نیست و مقتضـی در آن قصور دارد. در مثال اشـتباه خبر عبـد الله بن سنان به خبر محمـد بن سـنان، خبر عبد الله در واقع تعین دارد و در مثال خبر عمرو و خبر زید، خبر عمرو در واقع تعین دارد هر چنـد نزد ما معین نیست. وقتی خبر حجت در واقع تعین داشت و دلیل حجیت شامل آن شـد باید آثار حجیت فعلیه را بر آن بار کرد.

به خلاف متعارضین که مقتضی حجیت در هر دو تمام است و ادله اقتضا دارد که هر دو را شامل شود اما تنافی و علم به کذب یکی مانع از شـمول است، شمول به هر دو تعبد به متنافیین است و شامل یکی از خبرین هم نیست چون یکی از خبرین در واقع تعین نـدارد لذا دلیل حجیت «صدق العادل» نمی تواند شاملش شود. نمی توان گفت آن خبری را که در واقع تعین دارد صدق شاملش است، چون در واقع هیچ تعینی نیست و بنابراین حجت فعلی نداریم. [خبرین متعارضین ممکن است هر دو راست باشد شایـد امـام علیه السـلام در یـک خبر تقیه کرده و مـا نمیـدانیم و ممکن است هر دو دروغ باشـند و ممکن است یکی راست و دیگری دروغ باشـد، شـمول دلیل حجیت نسبت به هر دو خبر که محتمل الصـدق و الکذب هسـتند مقتضـی دارد اما هر دو را شامل نیست چون شـمول به هر دو تعبد به متنافیین است، شمول به یکی دون دیگری ترجیح بلامرجح است و احدهمای لاعلی التعیین هم تعین خارجی ندارد و از رهگذر نفس مکلف نمی توان به واقعِ آن یک خبر دست یافت].

ص: ۴۱۶

اگر در واقع هر دو خبر کذب بوده و هیچکدام مصیب به واقع نباشد، یک خبری که کذبش یقینی نیست تعین نداشته و وجود خارجی ندارد و ملائکه هم نمیتوانند از آیینه نفس مکلف آن را معین کنند.

حتی در دو خبری که یکی واقعا راست است و دیگری یقین داریم دروغ است، خبر معلوم الکذب و خبری که کذبش معلوم نیست تعین واقعی ندارند

حتی در دو خبری که یکی واقعا راست است و دیگری واقعا دروغ است، خبر معلوم الکذب مطلقا تعین واقعی ندارد.

عدم تعین مطلق به حالت نفسانی مکلف بازگشت می کند، آنچه که کذب آن نزد مکلف معلوم است و آنچه که کذب آن نزد مکلف معلوم نیست و این معلوم تعین خارجی ندارد. آنچه تعین دارد نفس خبر راست و نفس خبر دروغ است و هر کدام از آنها به تنهایی با تشخصات خارجی در نفس مکلف معلوم الکذب نیستند، آنچه که در نفس مکلف معلوم الکذب است یکی از خبرین غیر معین است و آن در خارج منطبق علیه ندارد. آنچه منطبق علیه دارد خبر کاذب است و آنچه در نفس مکلف معلوم شده است کذب یکی از خبرین میباشد که منطبق علیه ندارد. حتی کذب کاذب هم در نفس مکلف معلوم نشده است.

و آنچه که در نفس مکلف محتمل الصدق است با وصف احتمال منطبق علیه و تعین واقعی ندارد چون هر دو خبر برای مکلف محتمل الصدق هستند و هر دو در عرض واحد نمی توانند منطبق علیه برای محتمل الصدق باشند و یکی معینا وجود خارجی ندارد. لذا «صدق العادل» نسبت به یکی از خبرین که محتمل الصدق است و تعین خارجی ندارد شمول و اطلاق ندارد.

ص: ۴۱۷

بنابراین اگر دلیل حجیت «صدق العادل» اطلاق ندارد و اگر سیره عقلا باشد عرفیت ندارد.

سیره عقلاـ در تعارض خبرین متعارض دو فرد عادل آن است که مدلول مطابقی هر دو را کنار میگذارند. عقلا دنبال واقع نیستند تا احتیاط کنند ایشان دنبال راحتی هستند و با تعارض خبرین هر دو را کنار میگذارند. میگویند معلوم نیست خدا اینجا حکم داشته باشد و اگر حکم هم داشته باشد حکمش معلوم نیست.

اما عقلا در اشتباه حجت به لاحجت میگویند دو خبر رسیده است یکی از آدم ثقه و یکی از آدم فاسق، باید دید چه باید کرد! آیا می شود عمل کرد! لذا اگر جای احتیاط باشد عقلا احتیاط میکنند. یک خبر اثبات تکلیف کند و دیگری نفی تکلیف کند عقلاـ احتیاط میکنند. یک خبر میگوید «قیام روز جمعه واجب است» خبر دیگر میگوید «قیام روز شنبه واجب است» و نمی دانیم کدامیک خبر عادل است و کدام خبر فاسق! عقلا اینجا بی تفاوت نیستند میگویند یکی از انسان راستگو رسیده است و باید عمل کرده و احتیاط کنیم. آنچه در واقع تعین دارد نزد عقلا حجت است

اما اگر دو عادل خبر آورند و خبرشان متعارض بود عقلا هر دو را کنار میگذارند. عادلی میگوید مولا دستور داده «روز جمعه باید بایستی» و عادل دیگر خبر میدهد که مولا دستور داده «روز جمعه باید بنشینی». عقلا میگویند تعبد به هر دو تعبد به متنافیین است و محال است، تعبد به یکی معینا بدون دیگری ترجیح بلامرجح و یک از آن دو بدون تعین، فرد خارجی نداشته و عرفیت ندارد.

شمول «صدق العادل» در اشتباه حجت به لاحجت به خبر حجت مشکلی ندارد چون حجت در واقع تعین دارد.

ص: ۴۱۸

هر چند خبرین در باب تعارض هر دو مقتضی دارند و در باب اشتباه حجت به لاحجت یکی مقتضی دارد و دیگری ندارد اما این فرق در مبادی است و اصل فرق و تمام فرق بین دو باب در این است که حجت در باب تعارض تعین واقعی ندارد و در باب اشتباه حجت به لاحجت تعین واقعی دارد.

مشکل در باب تعارض مشکل اثباتی است، «صدق العادل» نمتیواند شامل خبری که تعین خارجی ندارد بشود و اشکال بر آخوند نیز اشکال اثباتی است، دلیلی در دست نداریم که یکی از خبرینی که تعین ندارد را حجت قرار دهد و الا جعل حجیت برای یکی از خبرین که تعین واقعی ندارد محال نیست و اگر دلیل داشتیم میپذیرفتیم. مرحوم محقق خویی در مصباح الاصول حجیت یکی از خبرین بدون تعین را محال میدانند لکن در نظر تحقیق محال نیست و مقام اثبات قاصر است، شمول و اطلاق «صدق العادل» را منکریم و سیره هم ـ که عمده دلیل در حجیت است ـ در اینجا محقق نیست.

مناقشه: نقض به شمول قاعده طهارت به فرد غیر معین

اگر دلیل حجیت نسبت به شمول به یکی از خبرین غیر معین قاصر است، چگونه اصاله الطهاره به مورد غیر معین شامل است؟

یقین داریم یکی از این دو لباس نجس است و یکی مشکوک النجاسه می باشد اما معینا نمی دانیم کدام معلوم النجس است و کدام مشکوک النجس، اگر ملائکه هم بگویند لباس سمت راست نجست است مکلف نمی تواند بگوید همان معلوم من بود، بلکه بعد از تعیین ملائکه معلوم او می گردد. در این فرع حکم میشود به اینکه مکلف در هر کدام از لباس ها یک بار نماز بخواند چون قاعده طهارت در همان لباس مشکوک النجاسه غیر معین جاری شده و نماز را تصحیح میکند.

ص: ۴۱۹

مرحوم محقق خویی هم که شمول دلیل به احدهمای لاعلی التعیین را محال می داند، اما قاعده طهارت را شامل به احدهمای لاعلی التعیین دانسته است.

جواب: قصور مقام اثبات و شمول با الغاء خصوصیت

شمول دلیل حجیت و قاعده طهارت نسبت به فرد غیر معین قصور دارد. و مقام اثبات قاصر است لکن شمول قاعده طهارت به فرد غیر معین در نقض مذکور با الغاء خصوصیت ممکن شده است.

در بحث اضطرار علم اصول بحث شده است که با اینکه دلیل «کل شیئ طاهر» شامل فرد معین این شیئ و آن شیئ می باشد و از شمول به فرد غیر معین قاصر است لکن لسان آن لسان امتنانی لذا در جایی که مشکوک تعین ندارد دلیل به جهت الغاء خصوصیت و عدم فصل شامل آن هم می شود. بعید است که قاعده طهارت منحصرا مشکوک معین را شامل شده و در جایی که مشکوك النجس تعین ندارد را شامل نشود. تفصیل بین این دو صورت بعید بوده خلاف استظهار است.

لکن محل کلام مربوط به حجیّت طریق است و وقتی دو طریق با هم تعارض پیدا کردند ارائیت و طریقیت آنها از بین می رود و دلیل حجیت نمی تواند شامل آن شود، دلیل فقط شامل جایی است که یک خبر محتمل الصدق و الکذب در دست داریم اما هنگام تعارض دو طریق معلوم نیست شارع چه چیز را حجت قرار داده است و چه چیز را حجت قرار نداده است، الغاء خصوصیت قطعی نیست بلکه احتمال عدم حجیت در ذهن غالب است. الغاء خصوصیت قطعی نیست اگر نگوییم دلیل انصراف دارد و اصلا متعارضین را شامل نیست.

ص: ۴۲۰

و عقلا هم در موارد تعارض و تنافی طریقین بنای بر ترک هر دو طریق را دارند و به متعارضین عمل نمی کنند و قیمتی برای آن قائل نیستند.

جواب از مناقشه دوم محقق عراقی : استصحاب حکم ظاهری و بیگانه بودن نقض (نظر حقیق)

محقق عراقی فرمود: «حجیت نفی ثالث نزد استاد مبنی بر اشتباه حجت بلاحجت است و مناقشه می شود اولا به اینکه حجیت نفی ثالث از آن باب نیست و ثانیا با پذیرش ابتناء حجیت نفی ثالث در متعارضین بر اشتباه حجت بلاحجت به خاطر علم به کذب باید اصلین مثبتین تکلیف را نیز به خاطر علم به کذب از باب اشتباه حجت به لاحجت باشد! دو کاسه نجس وجود داشت و یکی قطعا پاک شد و نمی دانیم کدام است، استاد با علم به کذب یکی از استصحاب ها در هر دو کاسه استصحاب نجاست جاری میکنند در حالی که طبق مبنایشان باید اینجا را هم از باب اشتباه حجت به لاحجت بدانند».

مناقشه نقضی مرحوم عراقی را نمی فهمیم، ایشان مرد متفکری هستند اما نقضشان به کلام آخوند مربوط نیست.

نظریه جریان استصحاب مثبت تکلیف در هر دو کاسه با علم به خلاف در یکی نظریه درستی است.

تعبیر «علم به کذب» را نمی فهمیم، اینگونه نیست که یکی از استصحاب معلوم الکذب باشد چون استصحاب حکم ظاهری است و وجود دو حکم ظاهری با علم به خلاف ظاهر بودن یکی مشکلی ایجاد نمی کند. وجود دو نجاست ظاهری با طهارت واقعی سازگار است. مسأله جمع بین حکم ظاهری و واقعی در جایی مطرح است که علم به خلاف وجود دارد. در تعبد به حکم ظاهری علم به خلاف وجود دارد، نه علم به کذب.

پـذیرش جریان دو استصـحاب در فرع مـذکور از سوی محقق خویی با اینکه ایشان استصـحاب را اماره میداننـد مبتنی بر جهت دیگری است، ایشان تعارض را به تنافی دلالت مطابقی با دلالت التزامی برمیگرداننـد و استصـحاب مدلول التزامی ندارد تا علم به کذب یکی محقق شود و دو استصحاب با هم تعارض کنند.

حاصل بحث در مقتضای قاعده اولی

مشهور مقتضای قاعده اولی در مدلول مطابقی را تساقط می دانند.

و مقتضای قاعـده اولی نسـبت به مدلول التزامی نفی ثالث اختلافی است. شاید مشـهور قائل به حجیت مدلول التزامی نفی ثالث باشـند. و مرحوم شـیخ و آخونـد و نـائینی هم هماهنـگ با مشـهور هسـتند. فقط مرحوم محقق خویی منکر حجیت است. ایشان حجیت لابعینه را معقول ندانستند (بیان آخوند) و قائل به تبعیت و منکر عدم تبعیت شده و حجیت نفی ثالث شدند.

حجیت نفی ثالث در نظر تحقیق بعید نیست هرچند هم خیلی روشن نیست.

این تمام کلام بر اساس مبنای طریقیت بود. و بعد از این بحث بر اساس مبنای سببیت ارائه می شود.

مقتضای قاعده اولی طبق مبنای سببیت

در حجیت امارات دو مبنا وجود دارد ۱. طریقیت (امامیه) ۲. سببیت (اشاعره و معتزله)

واقع در سببیت اشعری خالی از حکم است و با قیام اماره همان آنجا نوشته می شود.

در سببیت معتزلی حکمی در واقع وجود دارد اما با قیام اماره خلاف، حکم واقعی به مؤدای اماره تبدل پیدا میکند.

امارات بر اساس مبنای اول طریقیت دارند و اماره سـبب حدوث مصـلحت طبق مؤدی نمی شود. سببیت قیام اماره برای حدوث مصلحت طبق مؤدی سخن باطلی است و حداقل آن است که دلیل بر آن نداریم.

مبنای سببیت نیز سه تصویر دارد الف) سببیت اشعری ب) سببیت معتزلی ج) سببیت مصلحت سلوکی.

مرحوم شیخ انصاری در مصلحت سلوکی نوعی سببیت ناقصه ای را تصویر کرده است، البته سببیت مصلحت سلوکی از سوی مرحوم شیخ انصاری را نمیتوان سببیت نامید.

[اقوال]

شیخ اعظم انصاری مقتضای قاعده اولی را در متعارضین بنا بر سببیت تخییر می دانند.(۱) و بین وجوه سه گانه سببیت تفصیل نداده اند.

[ادله]

تزاحم ملاک و تخییر (شیخ)

قائلین به سببیت دلیل حجیت اماره را «صدق العادل» میدانند و میپذیرند که دلیل نمی تواند شامل هر دو خبر متعارض شود، شمول به یکی معین ترجیح بلامرجح است و شمول به یکی غیر معین هم معنا ندارد.

خبرین متعارضین به عنوان اولی مشمول «صدق العادل» نیستند، خبر قائم بر وجوب نماز جمعه، نماز جمعه را به عنوان اولی واجب می داند و خبر قائم بر عدم وجوب، نماز جمعه را به عنوان نماز جمعه غیر واجب می داند.

قائلین به سببیت بیان قائلین به طریقیت را در عنوان اولی احکام میپذیرند. لکن بیان دیگری برای تخییر افزوده اند.

بیان تخییر

ادله حجیت اماره نسبت به متعارضین اطلاق و شمول ندارد و قائلین به سببیت آن ادله را کنار میگذارند ایشان اماره را از واقع جدا کرده اند. و از راه عنوان ثانوی تخییر را نتیجه میگیرند.

قیام اماره موجب ملاک دار شدن مؤدی است یا در واقع یا در ظاهر بنا به اختلافی که بین سببیتی ها است، وقتی اماره قائم شد بر «وجوب نماز جمعه» نماز جمعه به عنوان ثانوی چیزی که اماره بر آن قائم شده است واجب می شود.

۱- (۱) فرائد الاصول ج۴، ص۳۷.

برای فهم سببت نظیری از مسلک حقه ذکر می شود. وجوب مؤدای اماره به عنوان آنچه که بر آن اماره قائم شده است نظیر استحباب اعمال مستحبه به عنوان استحبابی که طبق آن خبری وجود دارد. اگر خبر ضعیفی قائم شد بر اینکه «فلان عمل مستحب است» مشهور فقها بر این باورند که آن عمل به حکم اخبار من بلغ مستحب است. هر چند ذات آن عمل ملاک استحباب را ندارد اما به عنوان «بلغ عن النبی» ملاک دار شده و استحباب واقعی می شود. بنابراین آن عمل به عنوان ثانوی «بلغ علیه ثواب» مستحب می شود.

نماز جمعه ای که اماره بر وجوبش قائم شده است نزد قائلین به سببیت به این عنوان واجب شده است، اماره سبب حدوث ملاک در مؤدای است.

اماره سبب حدوث ملاک جدید میشود، و با قیام دو اماره متعارض، دو ملاک متضاد یا دو ملاک متناقض حادث می شوند، هر کدام از مؤداها عنوان ثانوی پیدا کرده و با آن عنوان ذو ملاک می شوند و مکلف قدرت بر استیفای هر دو ملاک ندارد و مسأله داخل باب تزاحم می شود. اساس تزاحم نیز عبارت است از وجود دو ملاک متنافی، در نتیجه مکلف بین استیفای هر کدام از ملاک ها مخیر است.

مرحوم شیخ انصاری در بیان قاعده اولی بین متزاحمین متعادلین و غیر آن تفصیل نداده و به طور کلی حکم به تخییر کرده است. چون اهم و مهم در اینجا معنا ندارد، هر دو ملاک از راه قیام اماره به دست آمده است و هیچکدام بر دیگری مزیت ندارند. و وقتی مزیت نداشتند حکم عقل در متزاحمین متعادلین تخییر است.

ص: ۴۲۴

حاصل: با تعارض اماره، حکم واقعی و دلیل حجیت کنار کذاشته می شود، ملاک های مؤداها با هم تزاحم دارند و مکلف مخیر است.

مناقشه: وجود نقص در بیان (آخوند)

مرحوم آخوند از جهاتی کلام شیخ انصاری را قبول نکرده اند.

ایشان سببیت را دو قسم کرده اند.

یکی از اماره ها مقتضی است

هر دو اماره مقتضی است

در قسم اول یکی از اماره ها مقتضی است نه هر دو اماره، قول به سببیت ملازمه ندارد با اینکه در هر دو اماره قائل به حدوث مصلحت و ملاک باشد. ممکن است قائل به سببیت در تعارض قائل به حدوث یک ملاک باشد. محقق خراسانی با بیان «فکذلک »(۱) این قسم را تأیید کرده اند.

از کجا بدانیم یکی از اماره ها مقتضی ملاک است یا هر دو؟ باید به ادله مراجعه کرد. و ادله حجیت دو قسم هستند. ادله لفظیه مانند «صدق العادل» «حتی تقوم به البیه» و ادله لبیه مانند اجماع و سیره، و دلیل حجیت هر کدام از ادله باشد، در امارتین متعارض بیش از یک ملاک وجود ندارد.

تعارض/مقتضای قاعده اولی /مقتضای قاعده اولی بنا بر سببیت ۹۵/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده اولی /مقتضای قاعده اولی بنا بر سببیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مقتضای قاعده اولی در متعارضین بنابر سببیت بود.

گذشت که شیخ انصاری مقتضای قاعده اولی را تعارض میدانند. امارتین متعارض موجب ایجاد مصلحت و مفسده در مؤدی است لذا دو ملاک با هم تزاحم میکنند و مکلف قادر به امتثال هر دو نیست و قواعد باب تزاحم جاری می شود، و چون فرض آن است که هیچکدام اهم یا محتمل الاهم نیستند لذا قاعده تخییر است. در نتیجه متعارضین بنابر سببیت داخل در بحث تزاحم می شوند.

ص: ۴۲۵

۱- (۲) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۰.

مناقشه: وجود نقص در بیان (آخوند)

محقق خراسانی از باب تزاحم بودن متعارضین بنابر سببیت را نمیپذیرند. و اگر هم امارتین متعارض متزاحم باشند حکمش تخییر مطلق نیست و بحث آن در آینده خواهد آمد.

ایشان در دو مرحله بحث نموده اند.

بحث صغروی: آیا متعارضین بنا بر سببیت متزاحم هستند؟

بحث کبروی: اگر متعارضین بنا بر سببیت متزاحم باشند حکمشان چیست؟

بحث صغروی

آخوند در بحث ضد به فرق تعارض و تزاحم پرداخته اند.

در تعارض یکی از دلیلین قعطا ملاک ندارد و چنان نیست که هر دو ملاک داشته باشند.

در تزاحم هر دو دلیل ملاک دارند.

تعدد ملاک و عدم تعدد آن فارق بین تزاحم و تعارض نزد آخوند میباشد.

در خارج از فرض تعارض هر اماره موجب مصلحت و ملاکی شود و ملاک های متعدد به وجود بیاید اشکالی ندارد اما در فرض تعارض، سببیت دو اماره برای دو ملاک متزاحم سخنی بی دلیل است. و اینکه گفته شود قیام اماره در این مؤدی موجب ملاک می شود و قیام اماره در مؤدای دیگر موجب ملاک دیگر است سخنی بی دلیل است. بنابراین با مبنای سببیت دو ملاک وجود ندارد.

دلیل بر حجیت اماره یا ادله لفظیه هستند و یا سیره عقلا.

اگر دلیل سیره باشد، سیره عملِ عقلا بوده و دلیل لبی است و از عمل عقلا نمی توان کشف کرد قیام اماره حتی در فرض تعارض هم موجب حدوث ملاک می شود. لذا سیره دلیل بر اثبات دو ملاک متعارض نیست و حداقل در شمول سیره شک میکنیم و قدر متیقن از شمول سیره اماره ای است که علم به کذب آن نداریم و محتمل الصدق است.

اگر دلیل حجیت ادله لفظیه «صدق العادل» باشند _ مفاد «صدق العادل» انتزاعی است از آیات شریفه همچون «إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا»(۱) و روایاتی همچون «الْعَمْرِیُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ»(۲) _ چون امضای سیره هستند به جهت ضیق بودن مُمضَی امضا هم ضیق است و اطلاق ندارد.

مرحوم آخوند در ادامه تنزل کرده و راهی برای تزاحم باز نموده اند. ایشان میفرمایند: اگر وجود دو ملاک را در متعارضین بپذیریم، باز وجود دو ملاک همه جایی نیست و وجود دو ملاک فقط در برخی از موارد است.

اگر مفاد هر دو اماره متعارض الزام باشد، تزاحم ملاکین وجه دارد. روایتی می گوید «نماز جمعه واجب است» روایت دیگری مگوید «نماز جمعه حرام است». قیام روایت اول موجب مصلحت است و قیام روایت دوم موجب مفسده است و مصلحت و مفسده با هم تزاحم دارند.

اگر مفاد یک اماره الزام باشد و مفاد دیگری غیر الزام باشد، دو ملاک وجود ندارد تا با هم تزاحم کنند. روایتی می گوید «نماز جمعه واجب است» و روایت دیگر میگوید «نماز جمعه واجب نیست» قیام روایت اول موجب ملاک دار شدن نماز جمعه است، اما روایت دوم میگوید نماز جمعه مباح است و ملاک ندارد. مفاد روایت دوم لااقتضا است و لااقتضا با اقتضا تزاحم ندارد.(۳)

مگر اینکه گفته شود خبر غیر الزامی هم اقتضا دارد.

همانا اباحه غیر الزامی دو قسم است:

۱. اباحه لااقتضائیه

۲. اباحه اقتضائیه.

قسم نخست؛ اباحه لااقتضائیه از احکام خمسه است. احکام خمسه را به احکام اقتضائی و لااقتضائی تعبیر میکنند. اقتضاء مربوط به چهار حکم دیگر است و لااقتضاء مربوط به اباحه است. اباحه لااقتضائیه ناشی است از عدم ملاک، چون آن کار ملاکی نداشته شارع برای آن حکم اباحه را جعل کرده است.

۱- (۱) حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

۲- (۲) کافی، شیخ کلینی، ج۱، ص ۳۳۰.

۳- (۳) کفایه الأصول، شیخ محمد کاظم خراسانی، ج۱، ص ۴۴۰.

قسم دوم؛ اباحه اقتضائیه غیر از اباحه ای است که از احکام خمسه است، اباحه اقتضائی مربوط به جایی است که عمل ملاک جعل اباحه را داشته است. مثلا مسواک زدن به تنهایی و به خودی خود ملاک لزومی دارد اما مصلحت تسهیل طبق نص روایت اقتضاء کرده است که شارع برای آن اباحه جعل کند، این اباحه اباحه اقتضائیه است. یعنی برای جعل اباحه مقتضی و ملاک وجود دارد.

مرحوم آخوند میفرمایند بین اماره الزامی با اماره ترخیصی تزاحم نیست مگر آنکه اباحه ترخیصی از قسم اباحه اقتضائیه باشد.

با توجه به مباحث گذشته ایشان تزاحم ملاکات را به طور مطلق تسلم کرده اند.

در ادامه راه دیگری را پیشنهاد کرده اند. و آن راه این است که گفته شود هر اماره مقتضِی ملاک می باشد. مقتضای دلیل حجیت، وجوب التزام به مؤدای اماره است. قیام اماره سبب است که التزام به مؤدی ملاک پیدا کند. با این بیان موافقت التزامیه قلبی واجب است و فرقی بین مؤدای الزامی و غیر الزامی وجود ندارد.

لکن وجوب موافقت التزامیه قلبی غلط است، در بحث قطع گذشت که التزام به احکام واقعی واجب نیست تا چه برسد به التزام به احکام ظاهری. لذا از این را نمی توان گفت دو اماره متعارض هر دو ملاک دارند و راه ملاک دار شدن حکم غیر الزامی منحصر است به اباحه اقتضائیه.

حاصل کلام آخوند در بحث صغروی

امارتین متعارضتین بنابر سببیت داخل در باب تزاحم نیست چون در باب تزاحم باید دو ملاک وجود داشته باشد که با هم تزاحم کنند و بنا بر سببیت دلیلی وجود ندارد که قیام دو اماره سبب حدوث دو ملاک باشد. قیام دو اماره الزامی موجب دو ملاک متزاحم باشد وجه ندارد اما دلیل ندارد. از راه اباحه اقتضائیه میتوان مؤدای اماره غیر الزامی را ملاک دارد کرد لکن اباحه اقتضائیه احتمالی بیش نیست و ثابت نمیباشد.

بحث کبروی

در مرحله قبل وجود دو ملاک در امارتین متعارضتی بنا بر سببیت از سوی آخوند انکار شد و راه هایی برای تصویر وجود دو ملاک ارائه شد اما مورد پذیرش قرار نگرفت.

در این مرحله به فرض وجود دو ملاک در این بحث می شود که آیا سخن مرحوم شیخ انصاری مبنی بر اینکه قاعده اولی در تعارض صحیح است یا نه؟

اگر قبول کردیم که تعارض امارتین بنا بر سببیت بازگشت میکنند به تزاحم حکم آن مطلقا اصاله التخییر نیست.

اصل تخییر دو قید دارد و بر اساس آن دو قید باید تفصیل داد.

اولاً عقل در باب تزاحم به طور مطلق حکم به تخییر نمی کند، اگر متزاحمین متساوی بودند و هیچ کدام اهم یا محتمل الاهم نبود عقل حکم به تخییر می کند. _ و گذشت که بازگشت تمام مرجحات باب تزاحم به اهمیت و محتم الاهمیه بود _ .

ثانیا اگر یکی از امارتین الزامی و دیگری غیر الزامی بود، غیر الزامی لااقتضا است و وقتی یکی از متزاحمین لااقتضا بود حکم تخییر نیست. بلکه اماره ای که متضمن حکم غیر الزامی است مقدم می شود. چون ثبوت حکم الزامی نیازمند علت تامه است، و ثبوت حکم غیر الزامی نیازمند علت تامه نیست، به صرف اینکه در مقام تزاحم علت حکم الزامی تمام نشد حکم غیر الزامی جعل می شود. مولا در مقام تشخیص ملاک ملاحظه می کند که هم مصلحت لزومی مقضی دارد و هم مصحلت غیر لزومی، مصلحت ملزمه با قیام اماره طبق آن مقتضی جعل وجوب است. از طرفی هم ملاک لزومی مبتلی به مزاحم است و هم ملاک غیر لزومی (اباحه). مزاحم مصلحت لزومی اماره قائم بر اباحه است، مولا اینجا نمی تواند وجوب یا اباحه را جعل کند چون ملاک ها با هم تزاحم دارند، در نتیجه اباحه لااقتضائیه جعل میکند.

ص: ۴۲۹

شارع در محل کلام مکلف را بین الزام و غیر الزام مخیر نمیکنـد بلکه حکم در صورت تزاحم الزام و غیر الزام اباحه لااقتضائیه است.

صورت تزاحم الزامی و غیر الزامی غیر از تزاحم الزامین است، در صورتی که الزامیین با هم تزاحم کردنـد و اهمیتی در کار نبود و ملاکها متساوی بودنـد شارع بایـد تخییر جعل کنـد هر چنـد با کشف عقلی. آخونـد میفرمایـد تخییر یا عقلی است و یا شرعی، هم مصلحت مقتضی وجوب است و هم مفسده مقتضی حرمت است و مکلف در مقام امتثال مخیر است. اما در تزاحم الزامی و غیر الزامی چنان نیست که هر دو ملاک به قوت خود باقی باشند بلکه راه سوم وجود دارد و آن اباحه لااقتضائیه است. برای جعل اباحه نیازمند تمامیت علت نیستیم. علت الزام ناقص است و شارع میتواند اباحه جعل کند نه تخییر.

اصل بحث واقع است از مقتضای قاعده اولی بنا بر سببیت نه عبارت مرحوم آخونـد لکن عبارت ایشان مبهم بود و خواستیم ابهامش را رفع کنیم.

شیخ انصاری مقتضای قاعده را بنا بر سببیت تخییر میدانند و تصریح نکردند که کدام مسلک از سببیت مراد ایشان است و آخوند هم اشاره نکردند که کدام سببیت مراد است!

محقق نائینی ادعا دارند که ظاهر کلام شیخ در سببیت حقه است و آن سببیت مصلحت سلوکیه است که برخی از امامیه به آن قائلند اما سببیت اشعری و معتزلی که مستلزم تصویب است مراد شیخ نیست. خصوصا که در ذیل کلامشان این مطلب را دارند که اماره مستلزم حکم ظاهری است. در حالی که سببیت اشعری و معتزلی میگوید: اماره مستلزم ثبوت حکم واقعی است.

ص: ۴۳۰

گویا محقق نائینی ادعا دارند که بعید است شیخ سببیت را طبق مبنای باطل مطرح کنند.

محقق نائینی آن ادعا را کرده لکن خود جواب داده اند که مهم نیست شیخ طبق کدام سببیت بحث کرده است. بحث باید طبق هر دو سببیت بحث شود هم سببیت باطله و هم سببیت حقه.

از جمع کلمات مرحوم آخوند به دست می آید که ایشان به نوعی از سببیت قائل است و شاید طبق مبنای خودش در سببیت بحث میکند.

مرحوم آخوند در بحث جمع بین حکم ظاهر و واقعی کفایه و در جاهای دیگر قائلند که احکام انشائی بین عالمین و جاهلین مشترک هستند، دلیل اشتراک اجماع است و به قدر متیقن باید اکتفا کرد و قدر متیقن حکم انشائی است. احکام فعلی مختص به کسی است که بینه نزد او قائم شده است. بنابراین احکام فعلی مختص به عالمین می باشد. قیام اماره سبب می شود که حکم انشائی از انشائی بودن خارج شده و فعلی گردد. ایشان قیام را سبب فعلی شدن میدانند. احکام توسط اماره یا علم مکلف فعلی می شوند. این هم نوعی سببیت است که از کلمات آخوند استفاده می شود.

مشهور احکام فعلی را هم مشترک بین عالم و جاهل دانسته و علم را دخیل در فعلیت نمی دانند. ایشان فعلیت حکم را به فعلیت موضوع می دانند و علم موجب تنجز است. اما آخوند علم را هم موجب فعلیت و هم موجب تنجز می دانند.

باید طبق مبنای سببیت از مقتضای قاعده اولی در متعارضین بحث کنیم.

اشعری ها میگویند واقع خالی از حکم است و معتزلی ها میگویند در واقع حکم وجود دارد و با قیام اماره بر خلاف آن واقع تبدل پیدا میکند.

ص: ۴۳۱

مسلک اشعری غیر معقول است آن را رها میکنیم و طبق سببیت معتزلی و سببیت مصلحت سلوکی و سببیت در نزد آخوند بحث خواهیم کرد.

تعارض/مقتضای قاعده اولی /مقتضای قاعده اولی بنا بر سببیت ۹۵/۱۰/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده اولی /مقتضای قاعده اولی بنا بر سببیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مقتضای قاعده اولی در تعارض بنا بر سببیت بود. و کلام آخوند مطرح شد.

صغری نداشتن تزاحم امتثالی (محقق خویی)

مفصل ترین و منظم ترین بحث در مقام از سوی محقق خویی در مصباح الاصول(۱) ارائه شده است. ایشان تمام شقوق و فروض سببیت را ذکر کرده همه آنها را بحث نموده است.

مهم توجه به این مطلب است که نظریه شیخ انصاری مبنی بر دخول بحث امارتین متعارضتین بنا بر سبب در بحث تزاحم نظریه درستی نیست، دخول بحث در مسأله تزاحم در فرضی صحیح است که قیام اماره سبب تحقق مصلحت در التزام به اماره باشد لکن این فرض هم باطل است زیرا موافقت التزامیه در احکام واقعی لازم نیست تا چه برسد به احکام ظاهری. لزوم موافقت التزامیه بنا بر سببیت، باطلی است در باطل دیگر.

همانطور که محقق خراسانی فرموده اند تزاحم ملاکی بنا بر سببیت مجال دارد(۲) لکن به عبد مربوط نیست، سنجیدن مفسده و مصلحت و کسر و انکسار و جعل حکم مربوط به عبد نیست و راه ملاکات و خصوصیات آنها به روی عبد بسته است. لذا این جهت از بحث نیز کنار گذاشته می شود.

ص: ۴۳۲

۱- (۱) مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئی)، ج ۲، ص: ۴۴۶.
۲- (۲) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۰.

آنچه سزوار بحث است تزاحم در مقام امتثال میباشد که مراد محقق نائینی از تزاحم در تعابیرش نیز همان تزاحم در مقام امتثال است. ظاهر عبارت شیخ هم بحث از تزاحم امتثالی است چون مسأله قدرت را به میان آورنده اند. تزاحمی که در محل کلام جا دارد تزاحم در مقام امتثال است و طبق ادعای محقق خویی بنا بر سببیت تزاحم در مقام امتثال در هیچ فرضی از فروض جا ندارد.

بیان صغری نداشتن تزاحم امتثالی

فرق تعارض و تزاحم در آن است که در تعارض تنافی در مقام جعل است و در تزاحم تنافی در مقام امتثال است. این همان فرقی است که محقق نائینی آن را بین تعارض و تزاحم گذاشت.

در تعارض جعل دو حکم متنافی به لحاظ مبدأ (ملاکات) و منتها (امتثال) معقول نیست.

در تزاحم جعل ها با هم تنافی ندارند، اما داعویت احکام در مقام امتثال با هم تنافی دارند.

با توجه به این فرق ادعای محقق خویی آن است بنا بر سببت تنافی در تمامی فروض در مقام جعل است. اساس بحث در همین مسأله است که بنا بر سببیت تنافی در مقام جعل است یا در مقام امتثال!

اگر تنافی در مقام جعل باشد جعل هر دو امکان ندارد، جعل یکی معینا ترجیح بلامرجح است و جعل یکی غیر معین وجود خارجی ندارد پس اصل تساقط است و اگر تنافی در مقام امتثال باشد عقل حکم به تخییر میکند.

حال آیا قاعده اولی تخییر است یا تساقط یا تفصیل وجود دارد؟

باید گفت که فرقی نیست که سببیت، سببیت اشعری باشد یا معتزلی یا مصلحت سلوکیه و پیش از تبیین مسلك صحیح در متقضای قاعده اولی فروض تنافی باید ذکر شود.

ص: ۴۳۳

فروض تنافی

تنافی با تناقض

مؤدای دو اماره با هم متناقضین هستند. خبری میگوید « فلان عمل واجب است» و خبر دیگر میگوید «همان عمل واجب نیست» این دو خبر در مقام جعل با هم تنافی دارند، یک فعل نمی تواند هم واجب باشد و هم غیر واجب، نمی شود هم مصلحت داشته باشد و هم بدون مصلحت باشد.

مثال دیگر؛ مفاد یک خبر الزامی است و مفادی دیگری غیر الزامی است. یک خبر میگوید «فلان عمل واجب است» و خبر دیگر میگوید «همان عمل مباح است» یا میگوید مستحب است یا میگوید مکروه است.

در این فرض تنافی در مقام جعل بوده و جعل هر دو ممکن نیست و ربطی به قدرت مکلف ندارد.

تنافی با تضاد بین دو حکم

یک خبر میگوید «نماز جمعه واجب است» خبر دیگر میگوید «نماز جمعه حرام است». مفاد هر دو اماره الزامی است اما حکم ها با هم متضاد هستند.

در این فرض نیز حکم ها در مقام جعل با هم تنافی داشته و متعارضین هستند. معنا ندارد برای یک فعل هم وجوب جعل شود و هم حرمت. و معنای حرمت هر چه باشد فرق نمی کند! معنای آن چه «زجر» باشد یا «طلب ترک».

اگر معنای حرمت «زجر» باشد معنا ندارد مولا برای یک فعل هم «زجر» و هم «بعث» جعل کند.

اگر معنای حرمت و نهی «طلب ترک» باشد، معنا ندارد هم فعل و هم ترک مصلحت داشته باشد، با تعلق امر به فعل، فعل مصلحت دارد و ترک مفسده و با تعلق نهی به ترک، ترک مصلحت دارد و و فعل مفسده.

متعلق امر و نهی متفاوت است امر تعلق گرفته به فعل و نهی تعلق گرفته به ترک و به خاطر آن مرکز مصلحت و مفسده متفاوت است. [اگر مرکز مصلحت و مفسده یک چیز بود فرض داخل مسأله تزاحم می شد] اما مشکل تزاحم نیست. مشکل وجود تنافی در ناحیه جعل است. جعل طلب فعل و جعل طلب ترک در فرض محل کلام متنافیین هستند و قابل اجتماع نمی باشند چون اگر مولا از عبد طلب کند که بین متنافیین جمع کند _ که در خارج امکان ندارد _ طلب او معقول نبوده و محال است و جعل او مشکل دارد و تنافی در مقام جعل است.

بنـابراین در این فرض جعـل طلب طبق هر دو اماره طلب محال است و جعل طلب طبق یک از امارتین [بـدون تعیین] لغو اسـت چون عبـد یا فاعل است یا تارک، لذا تنافی در مقام جعل است و تنافی در مقام جعل ربطی به مقام امتثال و قدرت عبد ندارد و با وجود تنافی در مقام جعل نوبت به تزاحم و تنافی در مقام امتثال نمی رسد.

در این فرض علاوه بر اینکه تنافی در مدلول مطابقی امارتین است، بین مدلول مطابقی هر کدام با مدلول التزامی دلیل دیگر نیز تنـافی و تنـاقض وجود دارد. مـدلول التزامی خبری که میگویـد «نمـاز جمعه واجب است» عـدم حرمت می باشـد و این مـدلول التزامی با حرمت ــ که مـدلول مطابقی دلیل دیگر است ــ تنافی و تناقض دارد. و مدلول التزامی خبری که میگوید «نماز جمعه حرام است» عـدم وجوب نماز جمعه می باشـد و این مـدلول التزامی با وجوب ــ که مدلول مطابقی دلیل دیگر است ــ تنافی و تناقض دارد. بنابراین بین جعل وجوب و حرمت تناقض وجود دارد و جعل هر دو ممکن نیست. و مشـکل در ناحیه جعل اسـت و به قدرت مکلف مربوط نیست.

تنافی با تضاد بین دو متعلق ضدان لاثالث

یـک اماره میگویـد «مولا در فلان ساعت حرکت را واجب کرده است» و اماره دیگر میگویـد «مولا در همان ساعت سـکون را واجب کرده است». در این فرض حکم ها متضاد نیستند هر دو وجوب هستند لکن متعلق ها متعارضند.

جعل حکم واحـد برای ضـدان لاثالث محال است، تحقق هر دو در خارج در یک زمان امکان ندارد و جعل وجوب برای یکی [غیر معین] لغو است چون انسان یا متحرک است یا ساکن.

علاوه بر وجود تضاد بین دو اماره، بین مدلول مطابقی هر کدام با مدلول التزامی دلیل دیگر تعارض وجود دارد. مدلول التزامی وجوب حرکت، حرمت سکون است و بین حرمت سکون و وجوب سکون تعارض وجود دارد همچنین بین مدلول التزامی حرمت حرکت با مدلول مطابقی وجوب حرکت.

تنافی با تضاد بین دو متعلق ضدان له ثالث

اماره ای میگوید «بنشین» و اماره دیگری میگوید «بایست».

در این فرض نیز مشکل در ناحیه جعل است، و کمترین مشکل در این فرض است، چون وجوب یکی [غیر معین] لغو نیست، مرکز مصلحتِ «وجوب قیام» فعل قیامی است و مرکز مصلحت «وجوب نشستنِ» فعل جلوسی است، بین مصالح تنافی و تناقض وجود ندارد، مشکل در این فرض منحصر است در تنافی بین دلالت مطابقی و التزامی، خبری که میگوید «بایست» بالالتزامی میگوید جلوس واجب نیست و این مدلول التزامی با مدلول مطابقی وجوب جلوس تناقض دارد.

تنافی با تضاد بالعرض بین دو متعلق

خبری میگوید «نماز جمعه واجب است» و خبر دیگر میگوید «نماز ظهر واجب است». در این فرض تضاد بین متعلق است و تضاد آنها بالعرض است.

در این پنج فرض جعل طبق هر دو خبر امکان ندارد، در فرض اول مشکل از اول تناقض است و در بقیه نیز مشکل مشترکشان عبارت است از تناقض بین مدلول مطابقی هر کدام با مدلول التزامی دلیل دیگر. مضاف بر اینکه اشکال های دیگری که وجود داشت.

حاصل و لب کلام آنکه بنا بر سببیت بین اماره های متناقی مشکل تزاحم وجود نداد، مشکلشان تعارض در مقام جعل است و وقتی در مقام جعل مشکل داشتند جعل هر دو ممکن نیست، جعل یکی معینا ترجیح بلا مرجح است و جعل یکی غیر معین وجود خارجی ندارد، پس اصل اولی بنا بر سببیت تساقط است.

ص: ۴۳۶

طبق مبنای سببیت اشعری و متعتزلی _ با مبنای سببیت اشعری واقع خالی از حکم است و با مبنای سببیت معتزلی حدوثا حکم واقعی وجود دارد و بقاء تغییر میکند _ مؤدای اماره حکم واقعی است و مفاد هر دو اماره نمی توانند بیان گر حکم واقعی باشند چون بین مؤداها تنافی در مقام جعل وجوند دارد.

طبق مبنای سببیت مصلحت سلوکیه _ همانطور که محقق نائینی فرموده اند _ امر واضح و مشکل در ناحیه امتثال نیست.

مقصود شیخ انصاری از مصلحت سلوکیه این است که سلوک موافق با اماره، مصلحت فوت شده را جبران میکند و این مبنا در پاسخ به اشکال ابن قبه اختراع شد. ابن قبه در حجیت ظن مناقشه کردند که با حجیت ظن لازم می آید عبد به خلاف واقع بیافتد الغاء در مفسده و تفویت ملاک مانع حجیت ظن است و شیخ انصاری جواب دادند خدا به خاطر سلوک عبد بر اساس اماره مصلحت واقعی را جبران میکند.

بنا بر سببت مصلحت سلوکیه مشکل در مقام امتثال نیست چون مصلحت سلوکیه فرع بر حجیت است، اول باید اماره حجت باشد تا سلوک آن جبران مافات کند، و در جایی که دو خبر تنافی در جعل دارند موضوع مصلحت سلوکیه منتفی است، در مرحله پیشتر معلوم نیست چه چیزی حجت است تا در مرحله بعد گفته شود مصلحت سلوکیه مصحح جعل حجیت است و با سلوک حجت مافات جبران می شود.

به تعبیر محقق نائینی مصلحت سلوکیه در طول حجیت است. و در تعارض امارتین تعیین گر حجت نیست، نمیگوید که هر دو حجتند یا یکی حجت است، نمی تواند بگوید قاعده تخییر است یا تساقط.

ص: ۴۳۷

مصلحت سلوکیه به فعل مصلحت نمی دهد تا در تنافی امارتین ملاحظه شود که مصلحت کدامیک از متنافیین می چربد، لذا نمی توان از مصلحت سلوکیه استفاده کرد که امارتین متزاحم هستند و قاعده تخییر است.

اگر تزاحم تصویری داشته باشد، بر اساس سببیت اشعری یا معتزلی است که قیام اماره موجب ایجاد مصلحت در مؤدی می شود.

فرق بیان آخوند و خویی

فرق نخست

با بیانات فوق فرق بین بیان آخوند و خویی تبیین گشت. با نظر شریف مرحوم آخوند هم بنا بر سببیت بین دو اماره تزاحم وجود ندارد لکن بیان ها فرق می کند.

آخوند از راه قصور مقتضی منکر تزاحم شدند. با بیان ایشان ادله حجیت یا سیره است یا دلیل لفظی و مفاد هر دو طریقیت است نه سببیت، اماره نزد عقلاـ طریقیت دارد و ظاهر ادله لفظیه نیز طریقت است. ـ اقضای طبع خبری نیز طریقیت است، خبر طریق است به واقع و عمل عقلا به خبر نیز مبتنی بر طریقیت آن است. سببیت و موضوعیت خبر خلاف طبع خبر و خلاف علت عمل عقلاـ است. ـ اگر تنزل کرده و بگوییم مقتضای ادله حجیت سببیت است، باز در موارد تعارض خبرین مقتضای ادله حجیت سببیت یکی از اماره ها می باشد نه سببیت هر دو اماره و تزاحم آنها در اقتضاء مصلحت و مفسده. عقلا در تعارض امارتین آن است که با علم به کذب، بیش از یک خبر را سبب قرار نمی دهند، با علم به کذب چگونه آن را سبب قرار دهند! و ادله لفظیه هم که امضای سیره است با ضیق بودن مُمضی امضا هم ضیق می شود، لذا ادله لفظیه هم فقط یک خبر را سبب قرر داده است.

مرحوم آخوند ملاحظه کرده اند که در حجیت ظهورات دلیل فقط سیره عقلاست و در حجیت صدور دو گونه دلیل وجود دارد سیره عقلا و ادله لفظیه. در حجیت ظهور عقلا ظهوری را حجت میدانند که علم به خلاف نباشد. اما در حجیت صدور دو گونه دلیل داریم و اگر دلیل ما دلیل لفظی بود ممکن است منصرف باشد به موردی که اطمینان به مضمون خبر هم وجود داشته باشد ــ بحث است در حجیت صدور که آیا وثوق به مخبر در حجیت کافی است یا وثوق به مضومن هم شرط است؟ برخی وثوق مخبری هستند و برخی وثوق خبری. آخوند در انسداد یک جا وثوق خبری را مطرح کرده است ــ اگر دلیل حجیت صدور دلیل لفظی باشد و اطمینان به صدور را هم شرط حجیت بدانیم دلیل لفظی در تعارض خبرین، خبر محتمل الصدق را هم سبب قرار نمی دهد.

ادله حجیت صدور فقط یکی از خبرین را حجت قرار می دهد، و آن خبری است که محتمل الصدق است، اگر نگوییم که اطمینان و وثوق به صدور شرط است که در آن صورت در تعارض امارتین هیچکدام را سبب قرار نمی دهد.

آخوند ملاک و فرق تعارض و تزاحم را وحدت و تعدد متعلق میداند. اگر ملاک واحد باشد امارتین متنافیین متعارض هستند و اگر ملاک متعدد باشد متزاحم می باشند. اشان با این مبنا می فرماید: «بنا بر سببیت امارتین متنافیین متعارض هستند، چون عقلا اینجا بیش از یک سبب نمی بینند» ادله حجیت فقط مقتضی یک ملاک هستند آن هم در اماره محتمل الصدق است.

مرحوم خویی ملاک و فرق تعارض و تزاحم را در مقام جعل و امتثال میداند. اگر تنافی در مقام جعل باشد امارتین متعارضند و اگر تنافی در مقام امتثال باشد امارتین متزاحم هستند. ایشان در محل کلام بحث از قاعده اولی نبا بر سببت، سخن را به سوی وجود مانع برده است. سیره عقلا و دلیل لفظی حجیت به خاطر وجود مانع محل کلام را شامل نمی شوند، چون بنا بر سببیت تعبد به سببیت هر دو اماره تعبد به متنافیین است.

هر دو محقق بزرگوار امارتین را داخل در متعارضین می دانند اما هر کدام طبق مبنای خود. محقق خراسانی با بیان قصور مقتضی و محقق خویی با بیان منافات در مقام جعل. بنابراین امارتین طبق نظر هر دو محقق بنا بر سببیت داخل در باب تعارض است نه تزاحم و اصل اولی در آن تساقط است نه تخییر.

فرق دوم بین دو محقق

تزاحم نزد هر دو محقق پذیرفته نشد، اما بر فرض پذیرش آن و وجود دو سبب محقق خراسانی می فرمایند: «بر فرض پذیرش تزاحم، قواعد باب تزاحم را در تزاحم ملاکی جاری است» و محقق خویی می فرمایند: «با پذیرفتن تزاحم، این تزاحم از تزاحم ملاکی است و قواعد تزاحم امتثالی در آن جاری نیست و دست عبد از ملاکات و تزاحم ملاکات کوتاه است و به او مربوط نمی شود».

نظریه مرحوم خویی برهانی است، و با تنزل از آن بحث به باب تزاحم نمی رود.

و نظریه مرحوم آخوند ادعایی است و با تنزل از آن بحث به باب تزاحم می رود. و در جریان قواعد تفصیل وجود دارد که آن را در محل خودش بحث کرده است.

حاصل کلام اصل اولی در متعارضین بنا بر سببت تساقط است به دو بیان، بیان محقق خویی و بیان محقق خراسانی.

جلسه بعد إن شاء الله از کفایه که آخوند جمع عرفی را مطرح کرده است ادامه می دهیم.

تعارض/جمع بین متعارضین /قاعده «الجمع مهما امکن» ۹۵/۱۱/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/جمع بین متعارضین /قاعده «الجمع مهما امکن»

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث از مقتضای قاعده اولی بنا بر سببیت نکته ای باقی مانده است.

ص: ۴۴۰

مرحوم نائینی و خویی رحمهما الله سببیت در محل کلام را به سببیت سه گانه معروف حمل کرده اند، سببیت اشعری سببیت معتزلی و سببیت مصلحت سلوکیه. لکن احتمال چهارم در مقام وجود دارد که محقق عراقی نیز آن را ذکر کرده است. در این احتمال قیام اماره سبب جعل حکم ظاهری می شود و ارتباطی به سببیت واضح البطلان ندارد که طبق آن مبنا قیام اماره سبب جعل حکم واقعی است.

کلام شیخ احتمال دارد بر این معنا از سببیت مبتنی باشد، قیام اماره سبب جعل حکم ظاهری است و چون در اماره متنافی قائم شده و دو حکم ظاهری جعل شده است مکلف قدرت بر امتثال هر دو حکم ظاهری ندارد.

این احتمال در کلام شیخ وجود دارد خصوصا که شیخ اصل در کلام را بحث از سببیت قرار داده و بنا بر طریقیت را بعد از بحث نموده است. و بعید است سببیت باطله مراد شیخ اعظم و مرحوم آخوند باشد. و کلمه «ظاهرا» را شیخ در تعابیرش آورده است و آخوند نیز در تقریرات که توضیح داده کلمه «ظاهرا» را آورده است.

هر چند قسم چهارم اشکالات مرحوم آخوند وارد است اما می شود گفت مراد از سببیت در اینجا سببیت به احتمال چهارم است.

این احتمال با مبنای مشهور در طریقیت فرق دارد.

نظریه مشهور در مفاد حجیت بنا بر طریقیت آن است که حکم ظاهری جعل می شود به عنوان مؤدای واقع و واصل به واقع. در نظر مخطئه هیچ سببیتی وجود ندارد، قیام اماره سبب مصلحت در جعل حکم ظاهری نیست، قیام اماره هیچ خاصیتی ندارد.

لکن در این احتمال قیام اماره سبب مصحلت دار شدن جعل حکم ظاهری است.

ص: ۴۴۱

در نهایت مرحوم آخوند در بحث از مقتضای قاعده اولی نتیجه گرفت که مقتضای قاعده تساقط چه بنا بر طریقیت و چه بنا بر سببیت.

قاعده «الجمع مهما امکن ...»

خواستگاه بحث

اخباری ها قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» را مطرح کرده و تعقیب نموده اند. و مرحوم آخوند در ادامه مباحث خود این قاعده را مورد بحث قرار داده است.(۱)

اقوال

اخباری ها قائل و مدعی قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» می باشند.

مرحوم شیخ طوسی در تهذیب و استبصار در عمل همانند اخباری ها عمل کرده است. ایشان تا جایی که توانسته روایات را بر محمل های بعید و خلاف ظاهر حمل کرده است.

مرحوم شیخ انصاری و آخوند منکر قاعده هستند. مرحوم شیخ انصاری کلام امین استر آبادی را نقل کرده و راجع به این قاعده یکی دو صفحه بحث نموده است. مرحوم آخوند اصل را در متعارضین تساقط دانسته نه جمع تا هر مقدار که ممکن است و لو با تأویل و ارتکاب خلاف ظاهر ایشان سخن اخباری ها و بعض از اصولیون را مبنی بر «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» را دو بیان رد کرده است.

ادله

دلیل قاعده

[دلیل] اخباری ها آن است که امارتین متعارضتین مثل دلیل قعطی الصدور می باشند، همانطور که دو خبر قطعی السند یا دو آیه متعارض از قران کریم ــ اگر تعارض در آیات مصداق داشته باشد ــ به تأویل برده می شوند و تساقط نمی کنند، خبرین متعارضین نیز تا جایی که جا دارد باید با تأویل و ارتکاب خلاف ظاهر تحفظ شده و تساقط نکنند. اخبارییون قائلند که تا میشود و باید اخبار را نجات داده و به آنها عمل کرد، تساقط متعارضین طرح آنها است و جمع بین متعارضین اعمال هر دو دلیل است و اعمال هر دو دلیل تا میشود و جا دارد لازم است.

۱- (۱) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۱.

ادله بطلان قاعده

دلیل یکم: فقدان دلیل در مقام اثبات

قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» خود آیه و روایت نیست و دلیل دیگری ندارد.

آنچه راجع به جمع بین دلیلین می شود گفت این است که جمع بین اظهر و ظاهر، قرینه و ذو القرینه جمعی است که نزد ابناء محاوره مقبول است و ایشان گاهی در یکی از دلیلین تصرف می کنند مثلاً با تصرف در ذو القرینه آن را بر قرینه حمل میکنند و با تصرف در ظاهر آن را بر اظهر حمل می کنند، و گاهی در هر دو دلیل تصرف می کنند چون هر دو برای یکدیگر قرینه هستند.

اینگونه جمع نزد عرف وجود دارد و مقبول است و سیره عقلا دلیل آن است.

لکن در جایی که موارد جمع عرفی در آن تطبیق ندارد _ هیچکدام از موارد قرینه و ذو القرینه، عام و خاص، مطلق و مقید، اظهر و ظاهر و نص و ظاهر در کار نیست و باید برای جمع بین دلیلین مرتکب تأویل شد _ اینجا «الجمع مهما امکن» دلیل ندارد.

جمع در مثال زیر جمع تبرعی است و عرفیت ندارد.

جمع بین روایت «ثمن العذره من السحت»(۱) و روایت «لابأس ببیع العذره»(۲) به اینکه مراد از روایت اول عذره غیر مأکول اللحم است و مراد از روایت دوم عذره مأکول اللحم است.

بر معتبر بودن جمع باید دلیل داشته باشیم و اینگونه جمع ها دلیل بر اعتبار ندارد.

ص: ۴۴۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۷۵ باب۴۰ من ابواب ما یکتسب به ح۱.

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۷۵ باب۴۰ من ابواب ما یکتسب به ح۳.

مثال دیگر؛ جمع بین دلیل «اکرم العالم» و بین «لا تکرم العالم» به اینکه مراد از دلیل اول عالم های خوب است و مراد از دلیل دوم عالم های بد است جمع تبرعی بی دلیل است.

دلیل دوم: طرح دلیلین با قاعده

جمع یعنی اعمال دلیلین اما با جمع تبرعی سند و ظهور دلیل طرح میشود. رفع ید از ظهور «اکرم العالم» و ادعای اینکه مراد عالم خوب است طرح ظاهر دلیل است. «اکرم العالم» ظهور در وجوب اکرام عالم دارد چه فاسق باشد چه عادل، و با جمع مذکور مقداری از موارد به دلیل عمل شده و در مقداری دلیل طرح شده است و این کار جمع نیست.

تأویل دلیلین در برخی از موارد قاعده، جمع بین دلیلین نیست، در بسیاری از موارد در ظاهر هر دو تصرف شده و ظاهر آنها اسقاط می شود. تصرف در ظهور و عمل نکردن به اطلاق جمع بین دلیلین نبوده و طرح و اسقاط هر دو دلیل یا یکی از دلیلین است. در برخی مثال ها تساقط در تمام مدلول در برخی مثال ها تساقط در بعض مدلول.

کلام آخود در ادامه: سیره دلیل بر خلاف قاعده

مرحوم محقق خراسانی در ادامه با «و قد عرفت» تذکر می دهند که اگر سندین قطعی باشند تعارض در ناحیه ظهورین است و اگر سندین ظنیین باشند تعارض در ناحیه سندین است و تطبیق «صدق العادل» در هر کدام از دلیلین با تطبیق آن در دلیل دیگر تعارض دارد، ومقتضای اصل تساقط دلیلن است نه حجیت سندین همراه با تأویل یا حجیت ظهورین همراه با تأویل.

ایشان وجه اصل تساقط را بیان نکرده اند. و وجهش آن است که ابناء محاوره و عقلا به ظهور دو دلیل قطعی السند عمل نمی کنند. اگر دو دلیل اظهر و ظاهر نباشند اصل اولی تساقط دلیلین در مدلول مطابقی است چون انباء عرف به ظهور دو دلیل قعطی السند عمل نمی کنند. ابناء محاوره اینگونه نیستند که بدون مبرر ظهور را حمل بر خلاف ظاهر کنند. اگر عقلا از مولا بدون واسطه شنیدند که فرمود «اکرم زیدا» و در جای دیگر شنیدند که فرمود «لاتکرم زیدا» قضاوتشان آن است که هیچ کدام از کلام های مولا حجیت ندارد. عقلا نمیگویند مراد از «اکرم» وجوب اکرام است و مراد از «لاتکرم» قلیل بودن ثواب است. عقلا با تکلف و سختی دنبال تأویل نرفته و هر دو دلیل را کنار میگذارند.

عقلا با شنیدن احکام متناقض از مولا قضاوتشان آن است که یا حواس مولا پرت شده یا پشیمان شده و بدا حاصل شده است.

عقلاـ همانطور که در در دو دلیل قطعی السند و ظاهری الدلاله به ظهورها عمل نکرده و دنبال محمل نبوده و آنها را کنار می گذارند همچنین در سندین ظنی به مدلول مطابقی هیچکدام عمل نمی کنند. اگر ثقه ای از مولا خبر آورد که مولا فرموده «اکرم زیدا» و ثقه دیگر از مولا خبر آورد که مولا فرموده «لاتکرم زیدا» و مخاطب نمی داند کدام کلام از مولا صادر شده است _ یا در مورد مولای شرعی نمی داند کدام برای بیان حکم واقعی و به دور تقیه صادر شده است _ در اینجا عقلا به مدلول مطابقی هر دو عمل نمی کنند.

سیره مرکز تعارض را یا ظهورین قرار می دهند و یا سندین هر دو را کنار گذاشته و به هیچ کدام عمل نمی کنند به دو ظهور دلیلین قطعی السند و نه به دلیل حجیت سند در دو دلیل ظنی السند.

امر در جایی که مرکز تعارض سندین ظنین است واضح تر است، عقلا آنجا با اشاره به سند دلیلین میگویند نمی دانیم کدام از مولاـ صادر شده است. و اینگونه نیست که بگویند چون ثقه خبر داده است و خبرش حجت است پس صدورش قعطی است باید ظهور را تأویل کرد. عقلا در سند مناقشه می کنند. یا در جهت ظنی در جهت صدور مناقشه می کنند.

حاصل: باید ملاحظه کرد که کار عقلا در متعارضین چیست؟ و ادعای آخوند آن است که عقلا در متعارضین در سند یا جهت صدور مناقشه می کنند، حد اقل تأویل در دو دلیل ظنی السند کار عقلا نیست، عقلا نمیگویند چون هر دو خبر را ثقه آورده است باید کلام مولا را تأویل کرد.(۱)

۱- (۴) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۱.

توجیه مراد از قاعده

شاید مراد اخباریون از قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» جمع عرفی باشد. «مهما امکن» یعنی هر جا که عرف ممکن بداند، نه اینکه هر جمعی که ممکن باشد هر چند جمع بدون وجه.

و عمل شیخ طوسی در تهذیب و ا ستبصار معلوم نیست مبتنی بر نظریه اخباری ها باشد، شیخ طوسی در مقابل طعن اهل سنت که میگفتند اخبار شما متعارض است. خواست روایات را جمع کند تا طعنه ایشان را پاسخ دهد. اما شاید معظم اخباری ها بر این باورند که در تعارض، هر دو اماره متعارض حجت هستند و لو با تأویل.

مناقشه: مرحوم آخوند ملاحظه می کنند که اگر مراد از جمع در قاعده «الجمع مهما امکن» جمع عرفی باشد، اولویت از طرح معنا ندارد، چون جمع عرفی متعین است، نه آنکه اولویت دارد نسبت به طرح.

جواب: ایشان با توجه به آن اشکال دوباره مرتکب توجیه شده اند که مراد از «اولی» اولای تعیینه است. مانند قول خداوند عزوجل « وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلی بِبَعْض »(۱) اولی در آیه شریفه تقدم در ولایت است و تقدم تعین دارد نه اولویت.

محقق خراسانی در اینجا بحث از مقتضای اصل اولی را تمام کرده اند.

بررسی قاعده «الجمع مهما امکن»

اصولیون بر این باورند که جمع تبرعی قیمتی ندارد و آنچه قمیت دارد جمع عرفی است. و در فقه هم طبق آن مشی می شود. جمع تبرعی نزد مرحوم شیخ انصاری قیمتی ندارد و مراد از جمعی که اولی است از طرح جمع عرفی می باشد.

آیا قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» جمع عرفی است که اصولیون ادعا دارند یا جمع تبرعی است که اخباریون مدعی هستند و تعبیر «مهما امکن» با مطلق جمع سازگار است؟ این بحث یک از مواردی است که معظم اصولیون با معظم اخباری ها اختلاف دارند.

۱- (۵) سوره انفال آیه ۷۵.

بایـد موارد جمع را ملاحظه کرد. و از ابتـدا موارد جمع عرفی ـ اظهر و ظـاهر، قرینه و ذو القرینه، عام و خاص و ... ـ را کنار میگذاریم. شـمول این موارد در جمع عرفی اتفـاقی است، و بـایست غیر از موارد جمع عرفی بایـد ملاحظه شود. دلیـل قاعـده «الجمع مهما امکن» عرف و سیره است و بایـد دیـد سیره تا کجاست، آیا برد سیره فقط در جایی است که جمع عرفی است و متعارضین اظهر و ظاهر و عام و خاص هستند یا بیش از آن هم برد دارد؟

محقق صدر به مناسبت این بحث را دنبال کرده اند.

در غیر موارد اتفـاقی، مـا هستیم و قطع به صـدور دو کلام متعارض از مولا یا وجود حجت بر صـدور متعارضـین از مولا آیا در آن موارد آیا در انجا هم باید بین دو دلیل به نحوی جمع کرد که امین استر آبادی میگوید یا جمع امکان ندارد؟ آخوند مدعی است که قاعده اشاره دارد به جایی که جمع امکان دارد و اخباری ها مدعی هستند که مطلق جمع ضروری است.

آیا عرف عقلا در فرض صـدور متعارضـین از مولا یا در فرض حجت بودن صـدور بر خود لازم می بیند که جمعی را مرتکب شود که عرفی نیست. یا عقلا میگویند ما مراد مولا را نمی دانیم؟

دلیـل «الجمع مهمـا امکن» آیه و روایت نیست و سیره عقلا است و بایـد ملاحظه کرد که عرف مطلقا کلمات مولا را جمع می کنند و لو با تأویل یا فقط در موارد جمع عرفی؟

در این مسأله بین اصولیون و اخباری ها نزاع وجود دارد.

کلمات شیخ انصاری را ملاحظه بفرمایید.

ص: ۴۴۷

تعارض/جمع بين متعارضين /قاعده «الجمع مهما امکن» ۹۵/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/جمع بين متعارضين /قاعده «الجمع مهما امکن»

خلاصه مباحث گذشته:

بحث پيرامون قاعده «الجمع مهما امکن اولى من الطرح» بود و گفته شد که بيشتر اخباريون قائل به اين قاعده هستند و طبق نقل به مرحوم امين استر آبادى نيز نسبت داديم که اين قاعده را قبول دارد.

لکن روشن نيست که اکثر اخبارى ها قائل به قاعده باشند و امين استر آبادى صاحب حدائق که از اخباريون متعادل است اين قاعده را نپذيرفته و پذيرش قاعده را به برخى از اصحاب نسبت داده است، ايشان در ادامه فرموده اند اساس قاعده و ارتکاب جمع تبرعى در کلمات شيخ طوسى در تهذيب و استبصار است و ايشان در مقام دفاع از شيخ فرموده شيخ طوسى نيز قاعده «الجمع مهما امکن» را قبول ندارند اما به جهت دفع شبهه اى مرتکب جمع تبرعى شده است. شيخ طوسى در مقدمه تهذيب اشاره مى کنند که تعارض اخبار براى برخى شبهه شده است و موجب شده برخى از دين حق جدا شوند، شيخ طوسى با جمع هاى تبرعى در صدد آن بوده که به اهل شبهه بفهماند که آنها اشتباه مى کنند و روايات متعارض احتمال دارد محملى داشته باشند.

و ديروز گفته شد شيخ انصارى کلام امين استر آبادى را نقل کرده است لکن شيخ کلام ايشان را نقل نکرده و کلامى از لوالئ اللئالى نقل نموده است.

نظريه «الجمع مهما امکن اولى من الطرح» با نظريه اخبارى ها سازگار است و اهل تتبع تتبع نمايند که مسلك اخباريون در مورد قاعده چيست؟

ص: ۴۴۸

ظاهر لوالئ اللئالى «الجمع مهما امکن» را به عنوان روايت نقل کرده و توصيه ميکنند بر سعى بر حل اخبار متعارض، به اين دليل که جمع اولى از طرح و تعطيل روايت ها است. و اگر جمع مقدور نبود بايد طبق مقبوله عمر بن حنظله عمل کرد.

از انظر اقوال نمى دانيم قائل به قاعده «الجمع مهما امکن» اخبارى ها هستند يا برخى از اصوليون، کلام صاحب حدائق را ملاحظه کرده اما به نتيجه اى نرسيديم.

بحث از اصل قاعده

شيخ انصارى مى فرمايد ظاهر برخى و تصريح برخى آن است که قاعده «الجمع مهما امکن اولى من الطرح» عموميت دارد حتى در جايى که يکى از متعارضين مرجح دارد، جمع اولى است از طرح دليل خالى از ترجيح. همچنين عموميت دارد در

جایی که متعارضین بر یکدیگر ترجیح نداشته و متعادلین باشد، جمع اولی است از تخییری که متضمن طرح است.(1)

عمومیت قاعده حتی در فرض وجود مرجح در نظر تحقیق واضح البطلان است.

شیخ انصاری می فرمایند: از جریان قاعده «الجمع مهما امکن اولی» حتی در فرض وجود مرجح لازم می آید که اخبار ترجیح و تخییر کاللغو باشند در حالی اخبار که ترجیح نزد همه و اخبار تخییر نزد برخی مورد قبول است. زیرا در این صورت برای اخبار موارد بسیار قلیلی می ماند، همانا بالاخره برای متعارضین می توان محملی پیدا کرده و مواردی که در آن تأویل و محمل امکان نداشته باشد بسیار اندک است.

از نفس اخبار ترجیح و تخییر استفاده می شود که عمومیت قاعده «الجمع مهما امکن» غلط است. به حکم اخبار علاجیه در تعارض دو خبر اگر یکی موافق کتاب بود باید آن را ترجیح داده و دیگری را طرح کرد و جایی برای تأویل وجود ندارد.

۱- (۱) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۱۹.

از عمل به قاعده «الجمع مهما امکن» و کنار گذاشتن اخبار ترجیح و تخییر فقه جدید و هرج و مرج در استنباط لازم می آید.(۱)

ایشان سپس کلام ابن ابی جمهور احصائی را اینگونه توجیه کرده اند که مراد ابن ابی جمهور آن است که روایت «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» ظهور ندارد در جمع های تأویلی بلکه مراد از روایت آن است که نباید زود به سراغ اخبار علاجیه رفت. خود ابن ابی جمهور بیان کرده است که باید در جمع تلاش و کوشش کنی و اگر نتوانستی جمع کنی آنگاه برو سراغ مقبوله عمر بن حنظله. اگر مرادش جمع تأویلی باشد نوبت به مقبوله نمی رسد.

دلیل قاعده

شیخ انصاری عمده دلیل بر قاعده را چهار بیان میداند.

بیان نخست: اعمال دلیلین

جمع اعمال دلیلین است.

و اعمال هر دو دلیل اولی است از اینکه به هیچ کدام عمل نشود یا به یکی از دلیلین عمل نشود.

بیان دوم: اولویت اخذ دلالت اصلی متعارضین

هر کدام از دلیل های «اکرم العلما» و «لاتکرم العلما» یک دلالت اصلی دارد و یک دلالت تبعی. دلالت اصلی «اکرم العلما» وجوب اکرام است و دلالت تبعی آن عمومیت است، همیچنی دلالت اصلی «لاتکرم العلما» حرمت اکرام است و دلالت تبعی آن عمومیت می باشد.

حال اگر هر دو دلیل را طرح کنیم چهار دلالت را طرح کرده ایم، دو دلالت اصلی و دو دلالت تبعی، اگر یک دلیل را طرح کنیم یک دلالت اصلی و یک دلالت تبعی را طرح کرده ایم و اگر دلیلین را جمع کنیم، دو دلالت اصلی را حفظ کرده و تنها دو دلالت تبعی را رها کرده ایم.

۱- (۲) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۲۰.

و در دوران امر بین طرح چهار دلالت و بین طرح یک دلالت اصلی و یک دلالت تبعی و بین اخذ دو دلالت اصلی و طرح دلالت های تبعی اولیت با گزینه اخیر است.

بنابراین اصل دلالت «اکرم العلما» در وجوب اکرام را حفظ کرده و از دلالت بر عموم دست برداشته میگوییم مراد از علما در دلیل علمای عدول است و در دلیل «لاتکرم علماء» بر دلالت بر حرمت اکرام تحفظ کرده و از دلالت بر عموم رفع ید کرده و میگوییم علمای فاسق متعلق حرمت هستند.

بیان سوم: قیاس به سندین قطعیین

همانگونه در دو خبر قطعی الصدور که یقین داریم تقیه ای صادر نشده اند، طرح هر دو دلیل معنا ندارد و ناچار باید در ناحیه ظهور تصرف کرده و آن را به تأویل برد، همچنین در دو خبر ظنی الصدور حجت نیز باید سند را حفظ کرده و یکی از خبرین یا هر دو را به تأویل برد و اگر تأویل ممکن نبود علم آن را به اهلش واگذار میکنیم و خبرین تساقط نمی کنند.

بیان چهارم: قیاس به خبر مقابل اجماع

همانطور که ظاهر خبری که مخالف اجماع است و قابل التزام نبوده و مورد عمل قرار نمی گیرد و آن ظاهر به قرینه اجماع بر خلاف ظاهر حمل شده و تأویل می شود همچنین در خبرین متعارضین نیز که ظاهرشان قابل التزام نیست ظهور هر دو یا ظهور یکی از دلیلین بر خلاف ظاهر حمل شده و تأویل می شود. و فرقی نیست بین یک خبری که مخالف اجماع است و بین دو خبر متعارض که ظاهرش قابل عمل کردن نیست.

ص: ۴۵۱

مناقشه : قصور دلیل

مرحوم شیخ انصاری مناقشه کرده اند ـ مضافا به اینکه که قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیل ندارد، اگر هم روایت باشد، آن روایت مرسله ابن ابی جمهور احصائی در عوالی اللئالی است که هم در تألیف و هم در مؤلف اشکال وجود دارد ـ دلیل از اثبات مدعی قاصر است در هر چهار بیان. شیخ به همه چهار بیان یک مناقشه می کند.

بیان قصور دلیل

همانا دلیل حجیت منحصر به دلیل سند نبوده و در مجموع دو نوع دلیل حجیت وجود دارد ۱. ادله حجیت صدور همانند سیره عقلا، آیات قرآن و روایاتی به مضمون «صدق العادل» ۲. ادله حجیت ظهور که این نوع دلیل منحصر است در سیره عقلا.

برای حجیت هر کلامی بایست هر دو نوع ادله اعمال شود همانطور که باید سند آن کلام تمام باشد باید ظهور آن هم تمام باشد. و در موارد جمع تبرعی با اینکه بر ادله حجیت سند تحفظ می شود لکن ادله حجیت ظهور کنار گذاشته می شود.

در بیان نخست ادعا شد اعمال هر دو خبر ـ به جهت اخذ به ادله حجیت سند ـ اولی است از طرح هر دو و طرح یکی از دو خبر.

لکن غفلت شد از اینکه درست است که هر دو خبر اخذ شد اما ادله حجیت ظهور ساقط شدند. در محل کلام امر دائر است بین اخذ به ادله حجیت سند و اسقاط هر دو ظهور یا یک ظهور(۱) و بین اخذ به سند و ظهور یکی از خبرین و طرح سند و ظهور خبر دیگر؛ امر دوران دارد بین این دو هیچکدام بر دیگری ترجیح ندارد و با هم متعارض اند، امکان ندارد هم هر دو سند حجت باشد هم هر دو ظهور این معنای تعارض است و بایست یا از ظهورین یا ظهور یکی دست بردارد و یا از سند و ظهور خبر دیگر و هیچکدام بر دیگری ترجیح ندارد.

۱- (۳) مناقشه: اخذ به سندین و یک ظهور مستلزم است با طرح سند و ظهور خبر دیگر؟جواب: وقتی قائل به «الجمع مهما امکن» تحفظ به سندین می کند یا در ظهور هر دو خبر تصرف می کند یا در ظهور یک خبر، و وقتی در ظهور یک خبر تصرف می کند به زعم خود به ظهور تمام یک خبر و به مقداری از ظهور در خبر دیگر عمل کرده است و این اعمال خبرین است.

اخذ به صدور و کنار گذاشتن ظهور خبرین اعمال خبرین نیست، این کار نیز اسقاط هر دو خبر یا اسقاط یکی از خبرین است.

در بیان دوم ادعا شد دلالت های اصلی خبرین اخذ و دلالت های تبعی رها میشود، لکن غفلت شد که ادله حجیت نسبت به دلالت بدون وجه کنار گذاشته شد.

در بیان سوم محل کلام قیاس شد به متعارضین قطعی الصدور، و قیاس محل کلام به آنجا قیاس مع الفارق است چون آنجا هر دو صادر شده اند و امر بین اخذ به ادله صدور و ظهور دوران ندارد، قطعیت صدور و قعطیت جهت صدور در دو طرف معارضه ـ صدور برای بیان حکم واقعی ـ موجب تأویل و تصرف در ظهورین و ارتکاب خلاف ظاهر است. معنا ندارد شارع هر دو ظاهر را اراده کرده باشد، قطعیت صدور قرینه است بر اراده معنای غیر ظاهر. یکی از خبرین مبین خبر دیگر است.

در بیان چهارم محل کلام قیاس شد به خبری که ظاهرش خلاف اجماع است، قیاس در این بیان نیز قیاس مع الفارق است. چون در مقیس علیه امر دروان ندارد بین اخذ ادله حجیت صدور و ادله حجیت ظهور، آنجا مراد نبودن ظهور قطعی است و با وجود قرینه اجماع و قطع به مراد نبودن ظهور ادله حجیت صدور شامل شده و مرتکب خلاف ظاهر می شویم،

بیان سوم و چهارم ناتمام است چون در محل کلام جمع با بیان «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» جمع نبوده و طرح خبرین است امر دائر است بین طرح ادله حجیت سند و بین طرح ادله حجیت ظهور و هیچگونه وجه شرعی یا عقلایی برای ترجیح وجود ندارد. برای ترجیح ادله صدور بر ادله ظهور هیچ وجهی وجود ندارد اگر نگوییم که ترجیح با ادله حجیت صدور می باشد، چون ادله حجیت صدور تعبد می کنند به صدور خبری که ظاهرش قابل تعبد است، و زمانی که دو ظهور متنافی از مولا نقل شود تعبد به سند آنها معنا ندارد. ادعای وجود سیره عقلا بر حجیت ظهور نیز جا ندارد چون تحلیل ارتکاز عمل عقلا آن است که عقلاـ پیش از عمل به دلیل حجیت سند به ظهور نگاه می کنند که آیا ظهور قابلیت عمل را دارد یا نه! همانا تعبد به صدور مقدمه است برای عمل به ظهور و وقتی ظهور به خاطر معارضه یا وجود اجماع بر خلاف قابل عمل نبود تعبد به صدور معنا ندارد، از این رو ترجیح با سقوط ادله حجیت سند است.

نکته؛ در جمع عرفی نه ادله حجیت صدور کنار گذاشته می شود و نه ادله حجیت ظهور، بلکه به هر دو نوع ادله عمل می کنیم چون قرینه دلالت دارد که مراد از یک خبر فلان چیز است و ما به ظاهر روایت و ادله حجیت ظهور و صدور عمل کردیم.

مناقشه شیخ در فرض اصاله التساقط

مناقشه شیخ مبنی بر دوران امر و فقدان ترجیح در فرض اصاله التخییر است. در فرضی که اصل تخییر است و باید یکی از خبرین را معینا ــ در صورت وجود مرجح ــ یا غیر معین را ــ در صورت نبود مرجح ــ اخذ کرد.

اما خیلی از محققین قائل به اصل ثانوی نبوده و قائل به تساقط هستند و اگر قائل به تساقط باشیم امر دوران دارد بین سقوط هر دو خبر و بین «الجمع مهما امکن» اخذ به دلیل حجیت هر دو خبر و تصرف در ظهور هر دو یا ظهور یکی از خبرین.

بنا بر نظریه تساقط آیا در دوران مذکور ترجیح وجود دارد؟

با قول به تساقط بیان شیخ و آخوند مشکل دارد که فرمودند دوران مذکور موجود است و جمع اعمال دلیلین نیست.

کلام تتمه دارد و جلسه بعد تتمه را بیان کرده و وارد مقتضای قاعده ثانوی می شویم.

تعارض/جمع بین متعارضین /قاعده «الجمع مهما امکن» ۹۵/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/جمع بین متعارضین /قاعده «الجمع مهما امکن»

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در تتمه قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» بود. گذشت که شیخ انصاری قدس سره با مبنای تخییر هنگام تساوی متعارضین و ترجیح هنگام ترجیح خبر ذی مزیت از قاعده جواب داد. و کلام رسید به اینجا که اگر در متعارضین قائل به تخییر نبوده و قائل به تساقط شدیم آیا جواب شیخ انصاری مبنی بر دوران باز در محل کلام تطبیق می شود؟ با این فرق که با مبنای تساقط امر دوران دارد بین اخذ به سندین و تصرف در ظهورین یا تصرف در یک ظهور و بین تساقط. بنا بر نظریه تساقط آیا در دوران مذکور ترجیح وجود دارد؟ بنا بر تساقط امر دائر است بین اخذ به دو سند و تصرف در ظهورین و بین تساقط و هیچکدام بر یکدیگر ترجیحی ندارد، چون تصرف در ظهورین اعمال دلیلین نبوده و مستلزم سقوط ادله حجیت در هر دو خبر است لذا جمع به این شکل با تساقط فرقی نداشته و بر یکدیگر ترجیحی ندارند. اما اگر امر دائر باشد بین اخذ به سندین و تصرف در ظهور یکی از خبرین و بین تساقط، ممکن است کسی بگوید جمع ترجیح دارد چون ادله حجیت سند شامل هر دو خبر است و با عمل به ظهور یک خبر آن را نجات می دهیم، به خلاف تساقط که طبق آن هر دو خبر کنار گذاشته می شود.

در غالب موارد جمع نیز در ظهور یکی از دلیلین تصرف می شود و ظهور دیگری اخذ می شود. غالب موارد جمع در تهذیب و استبصار نیز اینگونه است.

فقدان دلیل بر جمع تبرعی (نظر تحقیق)

بنا بر اصل تساقط نیز مجالی برای قاعده «الجمع مهما امکن» وجود ندارد. عمده دلیل برای جمع اخبار در باب تعارض در مقام احتجاج بین عبد و مولا سیره عقلا است، و جمع به این صورت که یکی از ظهورین متعارضین را اخذ کرده و ظهور دیگری تأویل شود عقلایی نیست. محرز است که عقلا چنین جمع های تبرعی خنک و بارد را ندارند.

اگر سندها قطعی باشد و دو کلام مولاـ تعارض کنند عرف می بیند که یقینا دو کلام متعارض از مولا صادر شده و جهت صدور هم یقینی است عرف اینجا چاره ای جز تصرف و تأویل ندارد.

مرحوم شیخ انصاری قدس سره در دو خبر متعارض قطعی السند پذیرفت که مسلك و مشرب تأویل است. و اگر تأویل عقلا در قطعی السند انکار شود مضر به محل کلام و محل ابتلا نیست، دو دلیل قطعی تعارض کنند و جمع عرفی نداشته باشند بسیار نادر است، تعارض دو آیه قرآن کریم معنا ندارد می ماند اخبار محفوف به قرینه و اخبار متواتر و تعارض آنها و اینکه عمل عقلا در تعارض آنها چیست، خارج از محل کلام و محل ابتلاست.

محل کلام جایی است که دو خبر متعارض ظنی السند هستند و در آنجا بر قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیل وجود ندارد، فقدان چنین جمعی در عمل و سیره عقلا محرز است. دو کلام متعارض از مولا نقل شود و صدور و جهت صدور یقینی نباشد، به مجرد تعارض قضاوت عقلا آن است که میگویند «مراد مولا معلوم نیست، معلوم نیست کدام مخبر راست گفته است» نه آنکه خطاب امر را حمل کنند بر ظاهر خودش و خطاب نهی را بر خلاف ظاهر تأویل ببرند. عرف و عقلا این جمع را نمی پسندند. نمی توان با چنین جمعی در حضور مولاـ احتجاج کرد، و مولا هم نمی تواند با آن علیه عبد احتجاج کند، در سیره عقلا چنین جمعی وجود ندارد، عدم حجیت چنین جمعی محرز است.

اگر نگوییم که دلیل داریم بر عدم حجیت و عدم حجیت محرز است لااقل حجیت محرز نیست و همین عدم احراز برای حجت نبودن کافی است.

آن مقـدار که حجت بر جمع بین اخبار متعارض داریم و ابناء محاوره و عقلا به آن احتجاج می کنند مواردی است که قرینه بر جمع وجود دارد و جمع عرفی است. مثلاـ مولا فرموده «اعتق رقبه» و در کلام دیگر فرموده «اعتق رقبه مؤمنه» عرف می گوینـد: مراد او از «اعتق رقبه» عتق رقبه مؤمنه هست او با عرف سـخن گفته است و عرف سـخن او را اینگونه فهمیـده و جمع کرده و به مرادش پی می برنـد و همـان حجت بین او بنـدگانش می باشـد. خطابـات القـای به عرف شـده انـد و فهم ایشـان حجت اسـت مادامی که مولا خلاف فهم عرف چیزی بیان نکند.

وقتی اهل لسان می خواهـد با مخاطبین سـخن بگویـد، روش عقلایی فهماندن مرادش به مخطابین آن است که از همان الفاظی اسـتفاده کنـد که مردم می فهمنـد، ظـاهر حـالش هم همین است که با همان الفاظی که مردم می فهمنـد می خواهـد مرادش را برساند و اگر مرادش چیز دیگری باشد باید قرینه بیاورد.

و آنچه که مردم در موارد جمع عرفی میفمند همان نتیجه است. بنابراین جمع عرفی دلیل دارد.

حاصل بحث؛ عمـده بیان در ردّ قاعـده «الجمع مهما امکن» آن است که در رد قاعده «الجمع مهما امکن» نیازی به قید "عرفی" نیست، چون «الجمع مهمـا امکن» جمع نیست. جمع تبرعی عرفـا امکـان نـدارد و هر جا جمع امکان عرفی داشت بایـد آن جمع اعمال شود و اولی است از طرح.

تنبیه: جمع فنی و مورد پذیرش نگرفتن از سوی عرف

جمع بین متعارضین طبق فن و قواعد علم اصول در مواردی امکان دارد از سوی عرف پذیرفته نشود. در فقه موارد متعددی پیش می آید که حمل مطلق بر مقید، حمل عام بر خاص عرف پسند نیست. لذا قاعده و قانون اصولی «حمل مطلق بر مقید» و نظائر آن قوانین کلیه نیستند، عرف باید جمع را بپذیرد و صرف وجود قانون کفایت نمی کند. مهم آن است که عرف کلامی را کاشف و بیان نسبت به کلام دیگر بداند و در موارد عام و خاص و مطلق و مقید غالبا خاص و مقید بیان هستند برای عام و مطلق.

حمل مطلق بر مقید به صورت غالبی است و چه بسا عرف به خاطر نکته ای در ارتکازش حمل مطلق بر مقید را برنمی تابد.

مثلاً جمع بین روایت «ثمن العذره من السحت»(۱) و روایت «لابأس ببیع العذره»(۲) به این بیان که روایت اول بالوضع و به دلالت قضیه مهمله دلالت دارد بر سحت بودن فی الجمله ثمن عذره، اما دلالتش بر مطلق عذره با اطلاق است. و روایت دوم بالوضع دلالت دارد بر اصل جواز بیع عذره، و اما اینکه هر عذره ای ــ چه عذره مأکول اللحم و چه عذره غیر مأکول اللحم ــ جواز بیع دارد با اطلاق است.

در این مثال اگر طبق موازین و قواعد اصولی دلالت های وضعی دو روایت را اخذ شده و در اطلاق ها آنها تصرف شود، به این نحو که به قرینه دلالت وضعیه هر کدام از اطلاق دیگری رفع ید کنیم ــ با دلالت وضعی «ثمن العذره من السحت» در حرمت از اطلاق «لابأس ببیع العذره» در جواز بیع عذره غیر مأکول اللحم دست برداریم و با دلالت وضعی «لابأس ببیع العذره» در جواز بیع از اطلاق «ثمن العذره من السحت» در حرمت بیع عذره مأکول اللحم دست برداریم ــ این جمع مورد پسند عرف قرار نخواهد گرفت. چون قضیه مهمله قدر متیقن ندارد و مردم دو روایت را متناقض می بینند و حمل دو روایت به قدر متیقن را بر نمی تابند.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۷۵ باب ۴۰ من ابواب ما یکتسب به ح ۱.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۷۵ باب ۴۰ من ابواب ما یکتسب به ح ۳.

اگر صدور این دو دلیل از شارع قطعی بود عرف چاره ای جز توجیه ندارد اما وقتی صدور ظنی است و راه برای تکذیب وجود دارد عرف جمع مذکور را معقول و سازگار با موازین سخن گفتن عرفی نمی داند.

شاهد و مؤید مردود بودن جمع تبرعی

در روایات مواردی از تعارض وجود دارد با آنکه راه برای جمع تبرعی وجود دارد اما امام علیه السلام مرجحات و علاج کار را ذکر کرده اند.

شاهد نخست

«عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابٍ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع- اخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي رِوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع- فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ فَرَوَى بَعْضُهُمْ أَنْ صَلِّهِمَا فِي الْمَحْمِلِ وَ رَوَى بَعْضُهُمْ لَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ فَأَعْلِمْنِي كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدِيَ بِكَ فِي ذَلِكَ فَوَقَّعَ ع مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيَّةٍ عَمِلْتَ» (۱)

«صَلِّهِمَا فِي الْمَحْمِلِ» امر در مقام حظر بوده و نص در جواز است و نماز روی محمل قطعا واجب نیست.

«لَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ» ظهور دارد در بطلان نماز روی محمل.

جمع تبرعی بین این دو روایت آن است که از ظهور روایت دوم در بطلان نماز روی محمل دست برداشته و آن را حمل بر کراهت کرده و در نتیجه بگوییم نماز روی محمل جایز است با کراهت و روی زمین جایز است بدون کراهت.

این جمع با آنکه هم فنی است و هم قریب به عرف است اما عرف نمی پذیرد، قضاوت عرف راجع به این دو روایت آن است این دو روایت متناقضین هستند.

ص: ۴۵۸

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۳۳۰ باب۱۵ من ابواب القبله ح۸.

شاهد دوم

«مُكَاتَبَهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ ع إِلَى أَنْ قَالَ ع فِي الْجَوَابِ عَنْ ذَلِكَ حَدِيثَانِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَهٍ إِلَى أُخْرَى فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَهِ الثَّانِيَهِ وَ كَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَاباً»(۱)

روای پرسید: آیا بعد از بلند شدن تکبیر مستحب است؟ امام علیه السلام ــ بر فرض صدور این روایت ــ فرمود: در این باب دو خبر وجود دارد، یک خبر «إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَهٍ إِلَى أُخْرَى فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ» و خبر دیگر «إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَهِ الثَّانِيَهِ وَ كَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ» و به هر کدام خواستی عمل کن.

در این روایت اگر ما بودیم و این دو روایت میگفتیم مطلق و مقید و عام و خاص هستند لکن خود شارع احکام تعارض را بار کرده است.

تنبیه: اخبار علاجیه و نفی جمع عرفی

اخبار علاجیه با اینکه جمع های تبرعی را نفی میکند، جمع های عرفی را هم با مشکل روبرو میکند.

در جمع عرفی با اینکه حمل مطلق بر مقید اما مطلق در زمانی صادر شده و چندین سال بعد مقید صادر شده است، مطلق را به یک شخص فرموده و مقید را به شخص دیگر این مطلب محل تأمل است که آیا حمل مطلق بر مقید کار صحیحی است؟ به خاطر ناچاری و اینکه انسداد لازم نیاید میگوییم ائمه همه نور واحد هستند لذا مطلق را بر مقید حمل میکنیم.

ص: ۴۵۹

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۲۱ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۳۹.

خصوصا که در روایات حمل های عجیبی رخ داده است. مانند روایت قلانسی در کتاب حج «عَنْ خَالِدٍ بَيَّاعِ الْقَلَانِسِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَتَى أَهْلَهُ وَ عَلَيْهِ طَوَافُ النِّسَاءِ قَالَ عَلَيْهِ بَدَنَةٌ ثُمَّ جَاءَهُ آخَرُ فَقَالَ عَلَيْكَ بَقَرَةٌ ثُمَّ جَاءَهُ آخَرُ فَقَالَ عَلَيْكَ شَاةٌ فَقُلْتُ بَعْدَ مَا قَامُوا أَصْلَحَكَ اللَّهُ كَيْفَ قُلْتَ عَلَيْهِ بَدَنَةٌ فَقَالَ أَنْتَ مُوسِرٌ وَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ وَ عَلَى الْوَسَطِ بَقَرَةٌ وَ عَلَى الْفَقِيرِ شَاةٌ»(۱) امام علیه السلام به ملاحظه حال سائل جواب داده است. «فَقَالَ إِنَّا نُجِيبُ النَّاسَ عَلَى الزِّيَادَةِ وَ النُّقْصَانِ ».(۲)

باز در مورد دیگر امام علیه السلام دو گونه پاسخ می دهند یک بار می فرماید «قضا واجب است» و در جواب دیگر می فرمایند «قضا واجب نیست» سائل می پرسد چگونه است برای پرسش واحد دو گونه جواب میدهید؟ امام علیه السلام میفرمایند: او قدرت داشت لذا قضا واجب بود و این قدرت نداشت لذا قضا وجب نیست.

در روایت دیگر حضرت می فرماید مراد ما از «مَا أَعَادَ الصَّلَاةَ فَقِيهٌ قَطُّ يَحْتَالُ لَهَا وَ يُدَبِّرُهَا حَتَّى لَا يُعِيدَهَا»(۳) شک بین سه و چهار است.

بیان در بعضی از روایات عرفی نبوده و روشن گر آن است که ائمه بیانات غیر عرفی فرموده اند، ملاحظه حالات مخاطب را میکردند و از طرف دیگر مقیدات و مخصصات بعد از عمل به عمومات و مطلقات صادر شده اند، همه این نکات جمع عرفی را خدشه دارد میکند. معلوم نیست که روش ائمه همان روش قانون اصولی باشد که در اصول گفته میشود و ما آن را بر روایات منطبق میکنیم. البته ما ناچاریم در این عصر همان قواعد حمل عام بر خاص را به کار بندیم، لذا ما در فقه به دنبال شهرت قدما هستیم، شهرت قدما خیلی مهم است.

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص: ۱۲۳ باب ۱۰ من ابواب کفارات الاستمتاع فی الإحرام ح۱.
۲- (۶) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۵ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا بَالِي أَسْأَلُكَ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فَتُجِيبُنِي فِيهَا بِالْجَوَابِ ثُمَّ يَجِيئُكَ غَيْرِي فَتُجِيبُهُ فِيهَا بِجَوَابٍ آخَرَ فَقَالَ إِنَّا نُجِيبُ النَّاسَ عَلَى الزِّيَادَةِ وَ النُّقْصَانِ ...
۳- (۷) وسائل الشیعه، ج ۸، ص: ۲۴۸ باب۲۹ من ابواب الخلل ح۲.

مرحوم خویی و شاید صاحب مدارک فقه را فقط در چهار چوب قواعد اصولی استنباط می کردند اما تطبیق قواعد و فن اصول بر فروعات فقه خالی از اشکال و دغدغه نیست. جمع تبرعی اساس ندارد و جمع عرفی به این نحو که فقط با قواعد اصولی خیلی صاف نیست. بله قواعد در مواردی صحیح است اما مثلا اگر امام مطلقی را به گوسفند چران گفته و پس از سالها مقید آن را به زراره فرموده و ما آن مطلق را حمل کنیم بر مقید روشن نیست، شاید حمل مقید بر استحباب بهتر است.

برخی از بزرگان به خاطر مواجه با مشاکل فتوی از فتوی دادن فرار میگردند «یفرون من الفتیا کفرار الغنم من الاسد». فتوی دادن مشکل تا چه برسد به تسرع در فتوا. بحث های طلبگی و تطبیق فن بر فروعات برای پیدا شدن قوت استنباط است اما فتوا مشکل هایی داردکه باید این مشکلات را حل کنید.

مرحوم آخوند بعد از آنکه قاعده اولی را تساقط دانستند در ضمن فصلی بیان میکنند که قاعده تساقط مخصص غیر اخبار است مانند تعارض بینه اما در اخبار اجماع وجود دارد که قاعده تساقط نیست. مرحوم شیخ هم این اجماع را ادعا کرده است.

مقتضای قاعده ثانوی در اخبار

آیا مقتضای قاعده در اخبار تساقط است یا تخییر در صورت وجود مرجح یا مطلقا تخییر؟

مرحوم آخوند: اگر شک شد دراینکه مقتضای قاعده تعیین است یا تخییر، امر دوران دارد بین تعیین و تخییر، احتمال می دهیم در تعارض خبر عادل و ثقه، خبر عادل معینا حجت باشد و احتمال میدهیم مخیرا حجت باشد. و اصل عملی در دوران امر بین تعیین و تخییر تعیین است. زیرا آنچه احتمال دارد معینا حجت باشد یقینا حجت است و لو در فرض تخییر اما خبر ثقه در فرض حجت تعیینی احتمال دارد حجت نباشد. و شک در حجیت مساوی است با عدم حجیت. اصل عملی مقتضی تعیین است و ادله دیگری هم وجود دارد.(۱)

ص: ۴۶۱

۱- (۸) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۱ و ۴۴۲.

ادامه بحث را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقتضای قاعده /مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات ۹۵/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده /مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مقتضای اصل ثانوی مستفاد از روایات بود. گذشت که مرحوم آخوند ابتدا در فرضی که شک شود مقتضای قاعده ثانوی تخییر است یا ترجیح تأسیس اصل کرده، در فرض شک امر دوران دارد بین تعیین و تخییر و مقتضای اصل در آنجا اشتغال و تعیین است.

قاعده اولی تساقط در تعارض دو بینه جاری است و در تعارض اخبار جاری نیست، همه محققین اتفاق نظر دارند که مقتضای قاعده ثانوی در اخبار تساقط نمی باشد، و اما اینکه مقتضای قاعده در مورد تعارض اخبار چیست اختلاف وجود دارد. برخی مقتضای قاعده ثانوی را ترجیح می دانند و برخی تخییر؟ حال مقتضای قاعده اگر ترجیح است مرجحات کدامند؟ آیا فقط مرجحات منصوصه مرجح هستند یا اعم از آن؟ در عدد مرجحات منصوصه نیز اختلاف وجود دارد!

تأسیس اصل عملی در شک بین حجیت تخییریه و حجیت مطلقه

مرحوم آخوند علیه الرحمه پیش از بحث از اینکه متقضای قاعده تعیین است یا تخییر ابتدا مقتضای قاعده را در فرض شک تبیین کرده است، اگر ادله ــ در فرضی که مزیتی وجود داشت و شک شد در مرجحیت به آن مزیت ــ در بیان مقتضای قاعده ثانوی قاصر بودند مقتضای اصل عملی چیست؟ اگر دلیل اجتهادی با مشکل مواجه شد مقتضای دلیل فقاهتی چیست؟

آخوند اصل جاری در این فرض را اشتغال می دانند و مقتضای آن تعیین است.(۱) و نظریه مشهور همین نظریه است.

ص: ۴۶۲

۱- (۱) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۱ و ۴۴۲.

در مباحث سابق(۱) گذشت که دوران بین تعیین و تخییر در سه جا مطرح است.

دوران بین تعیین و تخییر در مسأله فرعی (مقام جعل)

دوران بین تعیین و تخییر در مسأله تزاحم (مقام امتثال)

دوران بین تعیین و تخییر در مسأله اصولی (حجیت)

مورد نخست؛ دوران امر بین تعیین و تخییر در مسأله فرعی، مانند اینکه اگر در کفاره عملی شک شد که آیا مکلف بین خصال مخیر است یا اینکه اول صوم است و در صورت عجز از آن نوبت به اطعام می رسد! در این مورد برخی همچون محقق نائینی علیه الرحمه قائل به احتیاط هستند، و برخی همچون محقق خویی علیه الرحمه قائل به برائت می باشند.

مورد دوم؛ دوران امر بین تعیین و تخییر در مسأله تزاحم؛ مثل اینکه دو نفر در حال غرق شدن هستند و احتمال میدهیم یکی از آنها ولی الله باشد در این صورت نجات او معینا واجب است و اگر ولی الله نباشد مکلف در نجات هر کدام از غریق ها مخیر است! شاید مشهور در این مورد قائل به اشتغال و تعیین باشند.

در مورد سوم دوران امر بین تعیین و تخییر در مسأله اصولی؛ مثل اینکه شک شود در اینکه آیا تقلید از مجتهد اعلم معینا حجت است یا مکلف در تقلید مخیر است بین تقلید از اعلم و عالم! معروف جریان اصل اشتغال است زیرا در دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت مرجِع مسلما تعیین است چون اخذ محتمل التعیین قطعا حجت و عذر است ـ و نام آن حجت مطلقه می باشد ـ اما حجت بودن اخذ دیگری ـ که نامش حجت تخییری است ـ مشکوک است، احتمال دارد ذی الترجیح حجیت مطلقه داشته باشد که در این صورت آن طرف مشکوک الحجیه است و عقل حکم می کند که مشکوک الحجیه قطعا حجت نیست، وقتی اصل تکلیف ثابت است و شک در عذر بودن چیزی داری قطعا آن چیز عذر نیست، معذر باید قطعی باشد و شک در معذریت و حجیت مساوی است با عدم معذریت و حجیت.

۱- (۲) جلسه ۴۲ سه شنبه ۱۶/۹/۱۳۹۵.

آخوند در اول بحث حجج این بیان را فرمود و اینجا در چند خط به این بیان اشاره کرده است.

معروف و مشهور همین است لکن محقق صدر بحث را باز کرده و فرموده نمی توان اطلاق این بیان را پذیرفت و محتمل التعیین در همه صور مرجع نیست. ایشان هفت صورت برای محل بحث ذکر کرده و فقط یک صورت پذیرفته است که ثبوتا معقول است و اثباتا شاهد دارد.

معنای حجیت تخییریه

پیش از بیان صور هفت گانه، معنای حجیت تخییریه تقدیم میگردد.

گذشت که حجیت تخییریه چند فرض دارد و همه فروض جز یک فرض تالی فاسد داشته و معقول نیستند.(۱) و آن فرض عبارت بود از اینکه هر کدام از دلیلین حجت است به شرط اخذ و اخذ یکی واجب و بایدی است. حجیت تخییریه متضمن سه حکم است ۱. وجوب اخذ یکی از حجتین ۲ و ۳. حجیت هر کدام مشروط است به اخذ و حجیت مطلق نیست.

مخفی نماند که وجوب اخذ یکی نفسی نبوده و طریقی است. اگر شخص بخواهد احتیاط کند و حجت را اخذ نکند می تواند لکن راه مکلف برای عذر داشتن در مخالفت واقع آن است که یکی از حجتین را اخذ کند.

و مخفی نماند که کلمه «اخذ» در روایات آمده است «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ»(۲) و مراد از آن استناد عمل به خبر است «وَسِعَكَ» یعنی اگر با عمل به خبر به خلاف واقع افتادی وسعت و عذر داری چون به حجت اخذ کردی، مکلفی که نماز جمعه نمی خواند باید مستند داشته باشد، در برابر احتجاج خدا باید اخذ به حجت کرده و بگوید این روایت گفت نماز جمع واجب نیست و مستحب است لذا نماز جمعه نخواندم.

ص: ۴۶۴

۱- (۳) جلسه ۵۷ چهارشنبه ۸/۱۰/۱۳۹۵.

۲- (۴) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۹ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۸.

گذشت که مرحوم محقق خویی(۱) حجیت تخییریه را منکر بود. وجه انکار ایشان آن بود که «صدق العادل» وجوب اخذ یکی از خبرین استفاده نمی شود.

طبق نظر مختار آن مشکله در محل کلام وجود ندارد چون در محل بحث دلیل بر حجت تخییریه موجود است، اما در فرض احتمال ترجیح شک داریم این مورد مصداق حجت تخییریه «خذ باحدهما» است یا نه و مصداق حجییت مطلقه است!

در دوران امر بین تعیین و تخییر، امر دوران دارد بین حجیت مطلقه خبر عادل که مطلقا حجت است و مشروط به اخذ نیست و بین حجیت تخییریه خبر عادل که مشروط است به اخذ، و اخذ هم به نحو واجب بدلی و تخییری واجب است. «وجوب» از ادله خاصه استفاده شد و «اخذ» از عقل، چون حجیت تخییری غیر از این صورت تصویر دیگری نداشت. محقق صدر برای حجیت تخییریه هفت صورت تصویر کرد و فقط همین صورت ثبوتا معقول است و اثباتا شاهد دارد.

خبر عادل با خبر ثقه تعارض کرده اند و شک در مرجحیت عدالت داری لذا شک داریم در اینکه خبر عادل حجیت مطلقه و تعیینیه دارد یا حجیت تخییریه!

عقل حکم می کند به اشتغال و احتیاط. احتیاط هم به این است که خبر عادل حجیت تعیینیه داشته باشد، باید حجت تعیینیه را اخذ کرد تا یقین به فراغ ذمه پیدا کرد. حکم واقعی در دوران امر بین حجت تخییریه و تعیینیه منجز شده است چون اخذ یکی از حجت ها واجب و بایدی است _ وجوب اخذ نیز طریق به تنجیز واقع است _ وجود منجز و اشتغال ذمه یقینی است و ذمه با اخذ حجت تعیینیه مطلقه یقینا فارغ شده است و عذر وجود دارد _ مکلف با اخذ حجت محتمل التعیین عذر دارد، حال محتمل التعیین چه حجت تعیینیه باشد یا حجت تخییریه _ اما با اخذ حجت تخییریه فراغ ذمه مشکوک است چون اگر خبر دیگری معینا حجت باشد این خبر حجت نیست و ذمه فارغ نشده است، اشتغال یقینی و شک در فراغ موضوع می شود تا عقل حکم کند به وجوب فراغ ذمه.

ص: ۴۶۵

۱- (۵) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۳۶۶. و ۳۶۷

این بیان بیان دیگری است برای قاعده اشتغال در دوران امر بین تعیین و تخییر.

صور هفت گانه

محقق صدر در محل بحث دوران بین حجت تعیینیه و حجت تخییریه هفت صورت مطرح کرده اند.(۱)

دو خبر متعارض یا یکی الزامی است و دیگری غیر الزامی و یا هر دو الزامی هستند. و صورتی که هر دو غیر الزامی باشند تصویر ندارد، چون دو خبر متکفل حکم غیر الزامی تنجز و وجوب اخذ ندارد.

مثال اول؛ خبری میگوید «نماز جمعه واجب است» خبر دیگر میگوید «نماز جمعه واجب نیست».

مثال دوم؛ خبری میگوید «صدقه واجب است» خبر دیگر میگوید «زیارت حضرت امام حسین علیه السلام واجب است» و ما علم به کذب یکی از خبرین داریم.

محقق صدر در صورت نخست که یکی از خبرین الزامی است و دیگری غیر الزامی مفصل انحلال علم اجمالی و عدم انحلال آن را بحث نموده اند(۲) لکن این بحث خروج از بحث است. در دوران امر بین حجیت تعیینیه و حجیت تخییریه هیچ علم اجمالی وجود ندارد نه علم اجمالی کبیر و نه علم اجمالی صغیر ما هستیم و دو خبر متعارض و علم به صدق یک از خبرین نداریم، علم به کذب یکی داریم و خبر دیگری محتمل الصدق است و شاید هم دروغ بوده و در نتیجه هر دو خبر دروغ باشند.

در جایی که دو خبر متعارض یکی الزامی است ودیگری غیر الزامی سه صورت متصور است. و در جایی که هر دو الزامی باشند چهار صورت متصور است.

۱- (۶) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۷۰.

۲- (۷) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۶۸.

سه صورت نخست

احتمال تعیین در خبر الزامی

احتمال تعیین در خبر غیر الزامی

احتمال تعیین در هر دو خبر

مثال صورت نخست؛ خبر «نماز جمعه واجب است» از روای عادل است و خبر دیگر از راوی ثقه است و مزیت ندارد.

مثال صورت دوم؛ خبر «نماز جمعه واجب نیست» از روای عادل است و خبر دیگر از روای ثقه می باشد.

مثال صورت سوم؛ روای خبر «نماز جمعه واجب است» از راوی اصدق است و شاید خبر اصدق حجیت تعیینیه داشته باشد و روای خبر «نماز جمعه واجب نیست» از روای اورع است و شاید خبر او حجیت تعیینیه داشته باشد. شاید خبر «نماز جمعه واجب است» حجیت مطلقه داشته باشد و شاید خبر «نماز جمعه واجب نیست» حجیت مطلقه داشته باشد.

صورت نخست

مقتضای اصل در این صورت برائت است.

خبر متضمن حکم الزامی از روای عادل بوده و داری مزیت است و امر دائر است بین اینکه این خبر حجیت تعیینیه (مطلقه) داشته باشد یا حجیت تخییریه (مشروطه) و نتیجه دوران آن است که اگر خبر عادل معینا حجت باشد خبر دیگر حجت نیست و اگر مخیرا حجت باشد خبر دیگر هم حجت می شود.

خبر ذو المزیه که متضمن حکم الزامی است اگر حجیت تعیینیه داشته باشد کلفت زائده دارد ــ چون بایست به الزام عمل شود چون هم در صورت ترک عمل به هر دو با حجت تعیینیه مخالفت شده است و هم در صورت عمل به خبر غیر الزامی با حجت تعیینیه مخالفت شده است. حجت تعیینیه از دو چیز منع می کند ۱. ترک هر دو حجت ۲. عمل به حجت دیگر ــ و اگر حجیت تخییریه داشته باشد سعه دارد، درست است با حجیت تخییریه نمی توان هر دو حجت را ترک کرد لکن این منع از سوی حجیت تخییریه ناشی نشده است این منع ناشی است از علم وجدانی، اثر مشترک علم به وجود حجت فی البین آن است که نمی توان هر دو را ترک کرد.

اثر حجیت تخییریه عبارت است از عذر در صورت اخذ به حجت تخییری و این توسعه است و برائت در این حجت جاری نیست چون جریان برائت دائر مدار امتنان است و جریان آن در اینجا رافع سعه بوده و ضد امتنان است، برائت رافع کلفت و ثقل است نه سعه.

بنابراین جعل حجیت تعیینیه مشکوک است و شارع با «رفع مالایعلمون» میگوید حجیت تعیینیه (مطلقه) جعل نکرده ام و برائت در حجیت تعیینیه بلامعارض جاری می شود.

با جریان برائت در حجیت مطلقه نوبت به اشتغال نمی رسد. اشتغال در جایی است که مؤمن نباشد، اشتغال معلق است بر اینکه خود شارع نفرماید فراغ یقینی را نمی خواهم و در امانی و در محل کلام ترک محتمل التعیین همراه است با مؤمن.

صورت دوم

خبر متضمن ترخیص از روای عادل بوده و این خبر مزیت دارد احتمال دارد که معینا حجت باشد و امر دائر است بین حجیت تعیینیه (مطلقه) خبر ترخیص و حجیت تخییریه (مشروطه) آن.

برائت از حجت تعیینه در خبر ترخیصی اثر ندارد، چون برائت رافع کلفت است و انحصار وجوب عمل طبق خبر ترخیصی توسعه است و در حجیت تعیینیه خبر متضمن ترخیص کلفتی نیست تا برائت آن را رفع کند.

برائت از حجیت تخییریه در خبر متضمن الزام که مزیت ندارد آیا جاری است یا نه؟ آیا خبر الزامی حجیت تخییریه دارد یا نه؟ خبر الزامی قطعا حجیت تعیینیه ندارد [چون مزیت ندارد] و نسبت به حجیت تخییریه برائت جاری می شود، چون جعل حجیت تخییریه برای خبر الزامی مشکوک است! نمی دانیم خبر الزامی حجیت تخییریه دارد _ اگر خبر ترخیصی هم حجیت تخییریه داشته باشد _ یا اصلا حجیت ندارد _ اگر خبر ترخیصی حجیت تعیینیه (مطلقه) داشته باشد _ و حجیت تخییریه برای خبر الزامی کلفت آور است، معنای حجیت تخییری آن است با اخذ و التزام به خبر الزامی آن بر مکلف حجت شده و الزام به عهده اش می آید. و در شک در حجیت تخییریه برای خبر الزامی برائت جاری شده حجیت تخییریه را برمیدارد.

ص: ۴۶۸

به تعبیر دیگر امر خبر ترخیصی دوران دارد بین حجیت تخییریه و حجیت تعیینیه و به تبع آن حجیت تخییریه خبر الزامی مشکوک است، مکلف اگر خبر ترخیص را اخذ کند قطعا عذر و حجت دارد یا از این باب که حجیت آن تخییری است یا از این باب که حجیت آن تعیینی است اما مکلف در حجیت خبر الزامی در فرض اخذ به آن (حجیت تخییری) شک دارد و شک در حجیت مساوی است با عدم حجیت.

صورت سوم

امر خبر ترخیصی دوران دارد بین حجیت تخییریه و حجیت تعیینیه.

همچنین امر خبر الزامی دوران دارد بین حجیت تخییریه و حجیت تعیینیه.

می توان سخن مرحوم آخوند مبنی بر «مقتضای اصل در دوران بین تعیین و تخییر اصل تعیین است» به محل کلام توسعه داد. موردی پیش آمده است که در هر دو خبر متعارض احتمال تعیین وجود دارد و بایست هر دو را اخذ کرد.

لکن شمول کلام آخوند به محل بحث روشن نیست، چون ایشان این صور را مطرح نکرده است اما طبق مبنایش اخذ هر دو خبر واجب بوده و مطابق احتیاط است. اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است، اینجا هم اشتغال یقینی است و فراغ هم باید با یقین حاصل شود، و فراغ به آن است که در خبر متضن حکم الزامی به احتمال تعیین عمل کنیم.

محقق صدر در این صورت می فرمایند: حجیت خبر ترخیصی همراه با سعه است و خالی از کلفت لذا برائت در آن جاری نیست. اما حجیت خبر الزامی کلفت آور است، چه حجیت تخییریه آن و چه حجیت تعیینیه اش. امر در خبر الزامی دائر است بین حجیت تخییریه و حجیت تعیینیه و یکی از حجیت ها معلوم الکذب است لذا برائت از حجیت تخییریه با برائت از حجیت تعیینیه تعارض می کنند.

ص: ۴۶۹

تتمه کلام را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات /نظر محقق صدر ۹۵/۱۱/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات /نظر محقق صدر

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در تأسیس اصل عملی بود هنگامی که شک شود قاعده ثانوی مستفاد از روایات تعیین است یا تخییر. مرحوم آخوند و مشهور مرجع را در زمان شک تعیین دانستند و محقق صدر اطلاق کلام را قبول ندارند. در نظر ایشان مفاد دو خبر متعارض یا یکی الزامی و یکی ترخیصی است یا هر دو الزامی اند. در صورت نخست، احتمال تعیین یا در خبر ترخیصی است یا در خبر الزامی و یا در هر دو. مثل اینکه احتمال اعلمیت یا در این مجتهد است یا در آن مجهتد و یا در هر دو.

اگر احتمال تعیین در خبر الزامی باشد از حجت تعیینه و تخییریه در خبر الزامی برائت جاری می شود و مرجع تخییر است.

اگر احتمال تعیین در خبر ترخیصی باشد مرجع تعیین است.

صورت سوم

نظر محقق صدر در صورتی که احتمال تعیین در هر دو باشد این است که مکلف می تواند به خبر ترخیصی اکتفا کند. و نتیجه این صورت همانند صورت دوم است.(۱)

احتمال تعیین در هر دو تکلیف وجود دارد و مکلف می تواند به خبر ترخیصی اکتفا کند و احتیاط لازم نیست، چون حجیت تخییریه و حجیت تعیینیه خبر الزامی مشکوک است و شاید هم اصلا حجت نبوده و خبر ترخیصی تعیناً واجب است.

جلسه گذشته با اشتباه گفته شد که بین برائت از حجیت تخییریه خبر الزامی با حجیت تعینه آن تعارض وجود دارد. لکن برائت از حجیت تخییریه و تعیینیه خبر الزامی مشکلی ندارد و جاری است. هر دو حجیت کلفت زائده می آورند و مجرای برائت است.

ص: ۴۷۰

۱- (۱) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۷۱ و ۲۷۲.

در ناحیه حجیت تخییریه و تعیینیه خبر ترخیصی کلفتی وجود ندارد لذا برائت هم جاری نیست.

در این صورت هم خبر ترخیصی حجیت تعیینیه و تخییریه دارد و هم خبر الزامی، و در مقام حجیت خبر الزامی با خبر ترخیصی

متباینین بوده [و علم اجمالی داریم یکی از حجیت ها کذب است] و قانون در علم اجمالی به وجود حکمی بین متباینین آن است که اگر در یک طرف اصل مرخص بلامعارض جاری شد علم اجمالی اثر ندارد، علم اجمالی داریم یا خبر ترخیصی حجت است و یا خبر الزامی، اصل برائت در ناحیه خبر ترخیصی چون اثر ندارد جاری نمی شود و در ناحیه خبر الزامی بلامعارض جاری شده و حجیت تخییریه و حجیت تعیینیه خبر الزامی را که کلفت آور هستند برمیدارد. لذا علم اجمالی به وجود حجت در این میان احتیاط آور نیست، در نتیجه می توان به خبر ترخیصی ملتزم شده و آن را عذر قرار داد. اما نمی توان هر دو خبر را ترک کرد.(۱)

فرق صورت سوم و دوم

در صورت دوم به جهت احتمال تعیین در خبر ترخیصی می توان طبق آن فتوا داد، اصل حجیت خبر ترخیصی مسلم است و تعیینی یا تخییری بودنش معلوم نبوده لذا خبر ترخیصی با اخذ حجت فعلی می شود و میتوان طبق آن فتوا داد.

۱- (۲) مقرر: پس چرا طبق قانون علم اجمالی مشی نشد. قانون در علم اجمالی به وجود نجاست بین شیئین متباینین و جریان اصل مرخص در یک از شیئین (به خاطر خروج از محل ابتلاء شیئ دیگر) آن است که علم اجمالی به نجاست اثر نداشته و وجوب اجتناب به دنبال ندارد. در محل بحث نیز باید علم اجمالی به وجود حجت فی البین اثر نداشته و وجوب اخذ به یکی را به دنبال نیآورد!.

امـا در صورت سوم مجتهـد فقـط میتوانـد طبق خبر ترخیصـی عمل کنـد اما نمی توانـد طبق آن فتوا دهـد چون حجییتش محرز نیست، احتمال تعیین در خبر الزامی است و شایـد همان حجت باشد و خبر ترخیصـی حجت نباشد، مجتهد نسـبت به عمل خود از حجت تعیینیه و تخییریه خبر الزامی برائت جـاری کرده و آسوده خـاطر می شود که حجت بر تکلیف الزامی نـدارد اما برائت از حجت تعیینیه و تخییریه در خبر الزامی، حجیت خبر ترخیصـی را ثـابت نمی کنـد، چرا که برائت نسـبت به اثبات حجیت خبر ترخیص اصل مثبت است.

صورت چهارم

هر دو خبر الزامی هسـتند. دو حکم الزامی متضـاد هسـتند یـا متنـاقض، هر دو وجوبنـد یـا هر دو حرام یا یکی وجوب و دیگری حرام.

در این فرض یـا احتیـاط امکـان دارد یـا نـدارد، و در این دو فرض یا احتمال تعیین در یک خبر است یا در هر دو خبر. بنابراین اگر هر دو خبر الزامی باشـند چهـار صورت دارد. که به احتساب سه صورت پیشـین مسأله هفت صورت دارد و صورت چهارم جایی است که هر دو خبر متعارض الزامی هستند و احتیاط امکان دارد و احتمال تعیین در یکی از خبرین است.

مثلاً خبری میگویـد «صـدقه واجب است» و خبر دیگر میگوید «زیارت حضـرت امام حسـین علیه السـلام واجب است» و علم به کـذب یکی از خـبرین داریم. در این صـورت احتیـاط ممکن است و احتمـال تعیین مثلاـ در خـبری است که میگویـد «زیـارت حضرت امام حسین علیه السلام واجب است».

خـبری کـه میگویـد «صـدقه واجـب اسـت» قطعـا حجیت تعیینیه نـدارد و اگر حجیت داشـته باشـد حجیت تخییریه دارد، در این صورت مرجع تعیین است و بایـد خبری اخـذ شود که احتمال تعیین در آن وجود دارد. چون برای اخذ یا عدم اخذ این دو خبر سه حالت متصور است.

الف) هیچکدام از دو خبر اخذ نشود.

ب) اخذ خبر فاقد احتمال تعیین

ج) اخذ خبر محتمل التعیین

اگر هیچکدام از خبرین اخذ نشود مخالفت قطعی با واقع منجز پیش میآید؛ الزامی بودن مفاد هر دو خبر موجب شده واقع منجز شود و با مخالفت هر دو خبر واقع منجز مخالفت قعطی میشود، یا با حجیت تعیینیه «وجوب زیارت» مخالفت شده است یا با حجیت تخییریه یکی از دو خبر.

اگر خبر فاقد احتمال تعیین اخذ شود علم پیدا می شود به وجود حجت اجمالی فعلی؛ با اخذ خبر «وجوب صدقه» علم پیدا می شود که به وجود حجت اجمالی فعلی. حجت یا حجت تخییری است و همین خبر با اخذ آن حجت شده است و یا حجت تعیینی است و خبر «وجوب زیاره» بالفعل حجیت دارد. و همانطور که علم اجمالی به تکلیف اشتغال آور است، علم اجمالی به حجت نیز اشتغال آور است، در این صورت وجود حجت بالفعل یقینی است اما معلوم نیست حجت بالفعل همین است که اخذ شده است یا خبری است که احتمال تعیین در آن است و اخذ نشده است. لذا وظیفه اخذ خبر محتمل التعیین است و با ترک آن و اخذ خبر فاقد احتمال تعیین، یقین به فراغ ذمه حاصل نمی شود و حجت اجمالی مستدعی اشتغال است و بایست خبر محتمل التعیین را اخذ کرد.

و اگر خبر محتمل التعیین اخذ شود یقین به فراغ ذمه حاصل می شود، چون این خبر یا حجیت مطلقه دارد یا حجیت تخییریه که با اخذ حجت بالفعل می شود. و با اخذ خبر محتمل التعیین قطعا حجیت می آید و مکلف با عمل به آن ذمه اش فارغ می شود.

ص: ۴۷۳

صورت پنجم

هر دو خبر الزامی است و احتیاط ممکن است و احتمال تعیین در هر دو خبر وجود دارد.

در این صورت سخن مشهور درست است و باید محتمل التعیین را اخذ کرد و چون هر دو محتمل التعیین است باید هر دو را اخذ کرد. در این صورت نیز در اخذ یا عدم اخذ سه حالت متصور است.

الف) ترک هر دو خبر

ب) اخذ یکی از خبرین

ج) اخذ هر دو خبر

ترک هر دو مخالفت قطعی است و جایز نیست.

اخذ یکی موجب می شود علم اجمالی به وجود حجت فعلی پیدا شود و علم اجمالی مقتضی احتیاط است. با اخذ یکی از خبرین علم به حجت اجمالی متولد می شود یا همین خبر حجت فعلی است از باب حجیت تعیینیه، و یا آن خبر حجت فعلی است از باب حجیت تعیینه اگر حجیت این خبر تخیریه باشد. هر کدام از خبرین اخذ شود این علم اجمالی پیدا شده و مقتضی احتیاط است و باید به هر دو خبر اخذ کرد و راه فراری وجود ندارد در صورت چهارم با اخذ محتمل التعیین علم اجمالی تشکیل نمی شد، با اخذ خبر محتمل التعیین علم تفصیلی به حجیت آن خبر پیدا می شد یا از باب حجیت تعیینیه حجت یا از باب حجیت تخییریه. اما اینجا هر دو خبر محتمل التعیین هستند و با اخذ یکی علم به حجت اجمالی فعلی حاصل می شود و آن مقتضی احتیاط است و باید حالت سوم را انجام دارد و آن عبارت است از اخذ هردو خبر.

تا کنون متبادر به ذهن مخاطب از جمله «مرجع در دوران امر بین تعیین و تخییر تعیین است» آن بود که احتمال تعیین در یکی از طرفین است، در صورت پنجم احتمال تعیین در هر دو طرف است و طبق قاعده مرجع نیز تعیین هر دو طرف است و هر دو طرف باید اتیان شود.

ص: ۴۷۴

صورت ششم

صورت ششم صورتی است هر دو خبر الزامی هستند و احتیاط ممکن نیست و احتمال تعیین در یک طرف است. مثلاً یک خبر میگوید «نماز جمعه واجب است» و خبر دیگر میگوید «نماز جمعه حرام است» و مثلا خبری که مفاد آن «وجوب نماز جمعه» است احتمال دارد به خاطر مزیتی معیناً حجت باشد.

در این صورت باید محتمل التعیین را اخذ کرد. چون فرض آن است که تکلیفی دامن گیر مکلف شده و اصل اشتغال یقینی است ـ حجت تخییری هم اشتغال می آورد ـ و با اخذ غیر محتمل التعیین، فراغ ذمه مشکوک است چون شاید این خبر حجت نبوده و حجت خبری باشد که احتمال تعیین دارد؛ و با اخذ محتمل التعیین فراغ ذمه یقینی است چون مکلف یقین دارد با اخذ خبر «وجوب نماز جمعه» فراغ ذمه پیدا می کند یا به خاطر آنکه این خبر حجت تعیینی بوده یا به خاطر آنکه این خبر با اخذ حجت فعلی شد.

در مباحث سابق گذشت قاعده آن است که هر جا مکلف یقین به تکلیف داشت و موافقت قطعیه (نه احتیاط) ممکن بود، تحصیل موافقت قطعیه تکلیف معلوم الاجمال واجب است. در محل بحث نیز مکلف میداند با اخذ خبر محتمل التعیین می تواند موافقت قطعیه کند و اخذ خبری که احتمال تعیین ندارد شک در فراغ دارد پس به حکم این قاعده واجب است تحصیل موافقت یقینی تکلیف. هر چند احتیاط ممکن نیست اما به حکم قاعده تحصیل یقین به موافقت قطعیه واجب است.

صورت هفتم

مفاد هر دو خبر حکم الزامی است، احتیاط ممکن نیست و احتمال تعیین در هر دو طرف است.

ص: ۴۷۵

در این صورت به خلاف صورت ششم موافقت قطعیه ممکن نیست، چون هر کدام احتمال دارد حجت تعیینی باشند و نیز در هر کدام احتمال وجود دارد که حجت نباشند. اگر خبر دیگری حجیت تعیینیه داشته باشد این خبر حجت نیست و اگر این خبر حجیت تعیینیه داشته باشد خبر دیگر حجت نیست.

مکلف نمی تواند حجت یقینی به دست بیاورد و این صورت داخل می شود در قاعده دیگری. قاعده این است که «هر گاه مکلف علم به حکم الزامی داشت و قدرت بر موافقت قطعی نداشته و قدرت بر موافقت احتمالی داشت، موافقت احتمالی لازم است».

موافقت قطعی چون ممکن نیست لذا لازم نبوده و احتیاط هم چون ممکن نیست مکلف مخیر است بین اخذ به هر کدام از خبرین و این صورت داخل است در باب دوران امر بین محذورین.

مرجع در این صورت در دوران امر بین تعیین و تخییر، تخیر می باشد.

حاصل صور هفتگانه

مشهور در دروان امر بین تعیین و تخییر مسلم گرفتند که مرجع تعیین است. محقق صدر ضمن اینکه مسأله را خوب تحلیل کرد در پنج صورت نتیجه گرفت مرجع تعیین است و در دو صورت نتیجه گرفت که مرجع تعیین نیست صورت نخست و صورت هفتم. صورت اول که یک خبر الزامی است و دیگر غیر الزامی و خبر الزامی محتمل التعیین است. ایشان برائت از محتمل التعیین جاری کرد و خبر ترخیصی را اخذ کرد. و صورت هفتم که هر دو خبر الزامی است و احتیاط ممکن نیست و هر دو خبر محتمل التعیین هستند قائل به تخییر شد.

بررسی رأی محقق صدر (نظر تحقیق)

ص: ۴۷۶

پذیرش رأی ایشان در صورت هفتم

رأی ایشان در صورت هفتم صحیح است. اطلاق سخن مشهور مبنی بر مرجعیت تعیین در دوران امر بین تعیین و تخییر صحیح نیست و مرجع در صورت هفتم تخییر است.

مناقشه در صورت نخست : خلاف ارتکاز عقلا (نظر تحقیق)

محقق صدر در صورت نخست که یک خبر الزامی و خبر دیگر ترخیصی است و خبر الزامی محتمل التعیین است، مرجعیت تعیین را در خبر الزامی انکار کرد.

ذهن عرفی و ارتکاز عقلا سخن ایشان را نمی پسندد. قدر متیقن از قاعده «لزوم اخذ تعیین در دوران امر بین تعیین و تخییر» اگر فقط این صورت نباشد لااقل این صورت یکی از مصادیق قدر متیقن از قاعده است.

با اینکه احتمال تعیین در خبر الزامی است اما جواز ترک خبر الزامی خلاف ارتکاز عقلا است و گفتنی نیست.

تحلیل ارتکاز

در مواردی که دو خبر متعارض به دست مکلف برسد یک خبر الزامی و یک خبر ترخیصی، واقع در حق او منجَّز می شود. و او نسبت به واقع منجِّز دارد و معنای منجِّز داشتن آن نیست که حتما باید حکمی در واقع باشد بلکه معنایش این است که اگر حکمی در واقع باشد و مکلف به خبر عمل نکند و در مخالف با واقع بیافتد استحقاق عقوبت دارد. بنابراین تنجز واقع یعنی بر فرض وجود حکم در واقع مولا علیه عبد حجت دارد و عبد نباید کاری کند که به مخالفت با واقع بیُفتد.

محقق صدر هم پذیرفته اند که عبد در ترک هر دو حجت آزاد نیست، اگر مکلف هیچکدام از خبرین را اخذ نکند بعد معلوم شود حکم واقعی الزام بوده است استحقاق عقوبت دارد.

ص: ۴۷۷

واقع در صورت نخست نسبت به عبد منجز شده است حال چه با حجت تعیینی و چه با حجت تخییری ـ و عبد نمی تواند هر دو حجت را ترک کند ـ اکنون به اذعان محقق صدر اگر در خبر الزامی که حجیتش کلفت آور است برائت جاری شود ـ هم نسبت به حجیت تخییریه آن و هم نسبت به حجیت تعیینیه آن و خبر ترخیصی هم که کلفت آور نیست تا برائت در آن مجرا داشته باشد، پس برائت ها در خبر الزامی بلامعارض جاری است ـ این برائت ها اصل مثبت هستند و نمی توانند خبر ترخیصی را حجت کنند. و خبر ترخیصی همچنان مشکوک الحجیه است، زیرا حکم الزامی شاید حجیت تعیینیه دارد و حکم ترخیصی حجیت ندارد.

و وقتی که برائت نتوانست التزام به خبر ترخیصی را حجت کند، التزام به ترخیص در مقابل تکلیف منجز موجود عذر نیست.

حاصل: تکلیف منجز موجود است و باید در برابر آن معذِّر قطعی داشت و اخذ خبر ترخیصی عذر قطعی نیست. در روز حساب اگر از عبد بپرسند که چرا با الزام موجود مخالفت کردی نمی تواند بگوید «ملتزم به خبر ترخیصی شدم».

بقیه کلام در جلسه بعد.

تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / اخبار تخییر ۹۵/۱۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / اخبار تخییر

خلاصه مباحث گذشته:

در دوران امر بین تعیین و تخییر در مسأله حجیت مشهور قائل به تعیین هستند و محقق صدر برای مسأله هفت صورت تصویر کرده و در صورت نخست که دو خبر تعارض دارند یکی الزامی و دیگری ترخیصی و احتمال تعیین در خبر الزامی است قائل به جریان برائت از حجیت خبر الزامی شدند و در نتیجه در صورت نخست تخییر را اختیار کردند.

ص: ۴۷۸

تدارک

در صورت سوم یکی از دو خبر متعارض الزامی است و دیگری ترخیصی و احتمال تعیین در هر دو خبر وجود دارد.

ابتدا بیان شد که محقق صدر در این صورت می فرمایند: حجیت خبر ترخیصی همراه با سعه است و خالی از کلفت لذا برائت در آن جاری نیست. اما حجیت خبر الزامی کلفت آور است، هم حجیت تخییریه آن و هم حجیت تعیینه آن کلفت دارد و حجیت در خبر الزامی دائر است بین حجیت تخییریه و حجیت تعیینه و یکی از حجیت ها معلوم الکذب است لذا برائت از حجیت تخییریه با برائت از حجیت تعیینیه تعارض می کنند.

سپس روز بعد چهارشنبه تدارک کرده و بیان شد که محقق صدر در این صورت نمی خواهند بیان کنند که برائت از حجیت تخییریه خبر الزامی با برائت از حجیت تخییریه آن تعارض دارد، بلکه هر دو حجیت کلفت زائده دارند و از هر دو برائت جاری می شود.

لکن بیان ابتدایی صحیح است و بیان روز چهارشنبه نادرست می باشد. ایشان می فرمایند برائت از حجیت تعیینیه در محتمل التعیین ــ که خبر الزامی است ــ بلامعارض جاری است، و نمی فرمایند اصل برائت معارض دارد.(۱)

ص: ۴۷۹

۱- (۱) بحوث فی علم الأصول، سید محمود هاشمی شاهرودی، ج ۷، ص۲۷۱..مقرر: شاید نزد استاد صورت سوم با صورت نخست اشتباه شده است. با مراجعه مکرر به درس روز سه شنبه و تدارک در چهارشنبه و تدارک امروز و با مراجعه به به نظر می رسد استاد سه شنبه و چهارشنبه ناظر به صورت سوم است و تدارک روز چهارشنبه درست است و امروز ناظر به صورت نخست است

مناقشه در صورت نخست : خلاف ارتکاز عقلا (نظر تحقیق)

قدر متیقن از قاعده دوران امر بین تعیین و تخییر همین صورت نخست می باشد و صور دیگر اهمیت زیادی ندارند.

در نظر تحقیق مجالی برای برائت از حجت تعیینیه وجود ندارد، و علم اجمالی به وجود حجتی در میان ــ یا حجت تخییری یا حجت تعیینی ــ منجِز است.

دو طرف علم اجمالی متباینین هستند و علم اجمالی در اطراف متباینین منجز است مگر آنکه در یک طرف اصل بلامعارض جاری باشد و محقق صدر خود می پذیرند که اگر در طرف حجیت تعیینیه برائت جاری نباشد علم منجز است. و ادعا آن است که برائت از حجیت تعیینیه در محل کلام مجال ندارد چون اصل حجیت قطعی است.

حجیت چه تخییریه و چه تعیینیه باشد تنجز آورده و اصل تنجز معلوم تفصیلی و یقینی است. پس وجود حجیت در میان یقینی است و اگر حکم الزامی در میان باشد تنجز آن یقینی است. و لازمه یقین به حجیت، یقین به تنجز واقع است؛ و زمانی که تنجز یقینی شد باید یقین به معذر تحصیل کرد «الإشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی». و این قاعده معنای وسیعی دارد با علم به تنجز واقع باید علم به معذر از واقع تحصیل نمود.

برای در امان بودن از تکلیف منجَّز نیاز هست به علم به معذِّر یا حجت معذِّر، و در محل کلام با اخذ خبر ترخیصی یقین به معذر و همچنین وجود حجت بر معذِّر حاصل نمی شود، زیرا حجیت خبر ترخیصی یقینی نبوده و محتمل است و با حجیت محتمل نمی تواند نسبت به منجِّز قطعی معذِّر باشد چون خبر ترخیصی شاید از اصل حجت نباشد به خاطر آنکه خبر الزامی معینا حجت بوده است.

محقق صـدر از خصوص حجیت تعیینیه خبر الزامی برائت جـاری می کننـد. و برائت خصوص حجیت تعیینیه خبر الزامی را رفع می کنـد امـا رافع اصـل حجیت و تنجز مطلق نیست در محـل کلام جامع تنجز معلوم تفصـیلی است و برائت نسـبت به آن اثری ندارد؛ جریان برائت در نهایت از ناحیه حجیت تعیینه تأمین به ارمغان می آورد اما مکلف از ناحیه اصل حجیت در امان نیست.

و برائت برائت در نـاحیه حجیت تخییریه خبر الزامی معـارض است با برائت در ناحیه حجیت تخییریه خبر ترخیصـی از اینرو این دو برائت تعارض و تساقط می کننـد و برائت از حجیت تعیینیه هم که اثر نـدارد و باقی می مانـد علم تفصـیلی به وجود منجّز و مطلق حجیت و عقل در اینجا حکم می کند به فراغ ذمه از منجِّز یقینی و مطلق حجیت «الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی» و فراغ ذمه حاصل نمی شود مگر با تمسک ب حجیت تعیینیه خبر الزامی.

حاصل آنکه در دروان امر بین تعیین و تخییر در صورت نخست که مهم ترین صورت است تعیین مقـدم است و باید به حجیت تعیینیه خبر الزامی اخذ کرد. سایر صور یا مهم نیستند و یا همه می پذیرند که تعیین مرجع است.

در صورت اخیر که دوران امر بین محذورین است همه محققین قبول دارند که تعیین یک طرف ممکن نیست و مشمول قاعده نمی باشد. و مهم همان صورت نخستین می باشد.

دو نکته در عبارت آخوند

نکته نخست: اولی بودن ضم اخبار به ادعای اجماع

مرحوم آخونـد در بحث از مقتضای قاعـده ثانوی مسـتفاد از روایات ابتـدا فرمود مفاد اخبار علاجیه در تعارض خبرین یا تخییر مطلق است یا تخییر بعـد از ترجیـح و اجماع ادعا شده است که مفاد اخبار خارج از آن دو نبوده و تساقط نیست. به خاطر همین جهت ابتدا اصل عملی تأسیس کرد تا هنگام شک در مفاد اخبار به اصل مراجعه شود.(۱)

۱- (۲) کفایه الأصول، شیخ محمدکاظم خراسانی، ج۱، ص۴۴۱، فصل (القاعده الثانویه فی باب تعارض الأخبار).

به ادعای اجماع نیاز نیست تا مناقشه شود که اجماع ثابت نمی باشد. لذا مرحوم آخوند بهتر بود بفرمایند مقتضای قاعده اولی در تعارض بینه و ید و سایر امارات تساقط است لکن در خصوص تعارض روایات به مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از اجماع و اخبار علاجیه قاعده تساقط نیست. بهتر آن بود که ایشان اخبار را هم به اجماع اضافه می کرد. همانا ایشان و قبل از وی محققین اخبار را پذیرفته اند.

نکته دوم: توجیه عبارت

مرحوم آخوند می فرماید : «بل ربما ادعی الإجماع أیضا علی حجیه خصوص الراجح و استدل علیه بوجوه أخر أحسنها الأخبار و هی علی طوائف»(۱) اصل عملی در دوران امر حجیت بین تعیین و تخییر مرجع تعیین است و برای اثبات آن به وجهی استدلال شده است از جمله اجماع و اخبار و حال آنکه اخبار چند طائفه هستند.

در حالی که اخبار چند طائفه هستند پس چگونه برای اصل عملی تعیین به آن اخبار استدال شده است؟

عبارت ایشان اشکال دارد و برخی از محشین در توجیه آن مانده اند.

توجیه آن در نظر ما اینگونه است که مرحوم آخوند آن تعبیر را در مقام مناقشه به استدلال به اخبار بیان می فرمایند. و مراد ایشان گویا این است که اصل عملی در دوران امر بین تعیین و تخییر، تعیین است و برای این اصل استدلال شده است به اجماع و اخبار، و حال آنکه استدلال به اخبار تمام نیست چون آن اخبار خود چند طائفه هستند.

اخبار تخییر

مرحوم آخوند به برخی از روایات ضعیفه متعرض شده و در پایان بیان روایات فرموده و روایات مطلقه دیگر که حکم به تخییر نموده اند(۲) . و مرحوم محقق خویی هشت(۳) خبر در این باب نقل کرده است و بهترین روایات از لحاظ سند موثقه سماعه می باشد.

ص: ۴۸۲

۱- (۳) کفایه الأصول، شیخ محمدکاظم خراسانی، ج۱، ص۴۴۲.

۲- (۴) کفایه الأصول، شیخ محمدکاظم خراسانی، ج۱، ص۴۴۲.

۳- (۵) مصباح الأصول، سید ابوالقاسم خوئی، سید محمد واعظ حسینی، ج۲، ص۴۲۳.

روایت نخست: موثقه سماعه

«عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی وَ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ جَمِیعاً عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه قال: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَیْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِینِهِ فِی أَمْرٍ کِلَاهُمَا یَرْوِیهِ أَحَدُهُمَا یَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَ الْآخَرُ یَنْهَاهُ عَنْهُ کَیْفَ یَصْنَعُ قَالَ یُرْجِئُهُ حَتَّی یَلْقَی مَنْ یُخْبِرُهُ فَهُوَ فِی سَعَةٍ حَتَّی یَلْقَاهُ»(۱) (۲)

مرحوم آخوند این روایت را نیاورده است و وجه نیاوردن در آینده روشن خواهد شد.

سائل از شخصی می پرسد که در مورد او دو نفر اختلاف کرده اند، یکی میگوید وظیفه تو انجام است و دیگری میگوید وظیفه تو رها کردن است و اختلاف این و نفر از روی حکم عقلشان نیست از روی روایت است. امام علیه السلام در پاسخ می فرماید کشف واقع را باید به تأخیر بیاندازد تا به اهلش رسیده و بپرسد. و تا کشف واقع محقق نشده نسبته به وظیفه اش در سعه است. او در سعه است یعنی تخییر دارد و مراد از تخییر تخییر در مسأله حجیت است که هر کدام از خبرین با اخذ حجت می شود. می تواند این خبر را اخذ کند و میتواند آن خبر را اخذ کند.

مناقشه یکم: مورد موثقه اختلاف دو فتوا

اگر موثقه ظهور داشته باشد در اختلاف دو روایت، آن شخص در اخذ هر کدام از روایت ها تخییر دارد. لکن موثقه ظهور دارد در اختلاف دو فتوا و آن شخص در اخذ هر کدام از فتواها تخییر دارد. بنابراین موثقه از محل بحث ما بیگانه خواهد بود.

ص: ۴۸۳

۱- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص۱۰۸، ابواب صفات القاضی، باب۹، شماره۳۳۳۳۹، ح۶، ط آل البیت.
۲- (۷) کافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۶۶.

آن زمان فتوی راحت بوده و دو طلبه یا دو عالم در وظیفه آن شخص اختلاف داشته اند و هر کدام طبق اجتهاد خود وظیفه او را چیزی بیان می کردند و مدرک اجتهادشان روایت بوده است نه امور استحسانیه؛ اما نتیجه اجتهاد یک عالم اخذ عمل بوده و نتیجه اجتهاد عالم دیگر ترک عمل بوده است.

در مقبوله عمر بن حنظله نیز این مناقشه وجود دارد که موردش اختلاف حکم دو قاضی است نه اختلاف دو روایت. هر دو قاضی [در یک خصومت] مختلف حکم می کنند و مدرک حکمشان روایت است.

جواب: مورد موثقه اختلاف روایت (علامه مجلسی)

علامه مجلسی مناقشه را توهم دانسته است و روایت را ظاهر در اختلاف دو روایت میداند. (۱)

لکن انسان باید تلاش کند که سخن مستدل را خوب تقریب و تبیین کند و احتمال ظهور موثقه اختلاف فتوا توهم نبوده بلکه احتمال بسیاری هست که معنا همان باشد اما انصاف آن است که مورد موثقه اختلاف دو روایت است. چون نسبت به آن کار و عمل هر دو روایت نقل می کنند، خصوصا آن زمان که فتوا را با نص لسان روایت نقل می کردند هر چند در ذیل سؤال می گوید: «در نتیجه اجتهادشان یکی امر می کند به اخذ آن عمل و دیگری نهی می کند از اخذ آن عمل» اما این امر و نهی بعد از نقل راویت می باشد. یک عالم روایت را نقل کرده بعد فرموده است حال که روایت ایگونه است آن عمل را انجام بده! عالم دیگری هم فرموده حال که روایت اینگونه است آن عمل را رها کن.

۱- (۸) مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، علامه مجلسی، ج۱، ص۲۱۸.

مؤیـد این ظهور فهم مرحوم کلینی است. ایشان از قائلین به تخییر است و موثقه را در عداد روایاتی ذکر کرده که از آنها تخییر فهمیده است، [مضاف بر اینکه] روایت دیگری را ذیل همین موثقه نقل می کند [آن هم مؤید تخییر بین دو روایت بوده و نافی احتمال تخییر بین دو فتوا است] ایشان در ذیل موثقه می فرماید «فِی رِوَایَهٍ أُخْرَی بِأَیِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِیمِ وَسِعَکَ »(۱) . مرحوم کلینی از روایت ذیلی نیز تخییر در روایت را فهمیـده است. ـ مرحوم آخونـد به ایشان نسبت داده انـد که مرجحات را قبول دارند و در آینده راجع به این نسبت بحث خواهیم کرد.

و قیام موثقه سماعه به مقبوله عمر بن حنظله قیاس مع الفارق است. چون در مقبوله از ابتدا فرض مسأله در باب قضا و اختلاف دو حکم از سوی دو قاضی است و در ادامه منشأ اختلاف حکم را اختلاف روایت دانسته است، و امام علیه السلام هم در پاسخ مرجحات را ذکر کرده است. اما در موثقه محل اختلاف را «امر»و کاری قرار داده است که هر دو عالم آن را روایت می کنند بنابراین موثقه ظهور دارد در اختلاف روایت.

مناقشه دوم: مفادر روایت تخییر عملی در دوران بین محذورین نه تخییر در حجیت

مناقشه یکم معمولا از اخباریون است و عمده مناقشه اصولیون در مناقشه دوم است.

اگر مراد از «فَهُوَ فِی سَعَهٍ» تخییر در حجیت باشد استدلال تمام است یعنی آن شخص در اخذ هر کدام از دو خبر تخییر دارد. و گذشت که در حجیت تخییریه سه حکم وجود دارد :

۱- (۹) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص۶۶، ط اسلامیه.

۱. لزوم اخذ به یکی از خبرین

۲. ۲و۳. اخذ این خبر یا آن خبر.

لکن استفاده حجیت تخییره و این سه حکم از جمله «فَهُوَ فِی سَعَهٍ» مشکل است. ارتکاز آن است این جمله مشکل است که مرادف باشد با جمله «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ ».

محقق خویی می فرمایند مراد از «فَهُوَ فِی سَعَهٍ» کنایه است از دوران امر بین محذورین و لزوم اخذ یکی از آنها، و دوران امر بین محذورین مربوط به حجیت تخییریه نیست. سائل در موثقه از دوران بین محذورین پرسیده است یکی روایتها امر به اخذ می کند و یکی نهی از آن میکند! امام علیه السلام هم پاسخ داده اند « فَهُوَ فِی سَعَهٍ حَتَّى يَلْقَاهُ ». تخییر در دوران بین محذورین تخییر عملی و عقلی و مطابق قاعده است. به خلاف تخییر در حجیت که تخییر در اخذ و شرعی و خلاف قاعده است.

لااقل روایت مجمل است استدلال ناتمام می باشد، احتمال دارد مراد حجیت تخییریه باشد و احتمال دارد ناظر به دوران بین محذورین باشد.

جواب: دوران بین محذورین در فرض علم به الزام (نظر مختار)

بعید است «و هو فی سعه» به دوران بین محذورین حمل شود، چون در دوران بین محذورین باید اصل الزام معلوم باشد. اصل الزام معین است و مکلف نمی داند الزام وجوبی است یا تحریمی؛ و در موثقه فرض نشده است که شخص مختلف فیه یقین کرده است که یکی از آن دو عالم راست می گویند. دو نفر برایش نقل روایت کرده اند و چه بسا از نقل ایشان علم حاصل شود و چه بسا علم حاصل نشود و احتمال اشتباه هر دو را بدهد.

ص: ۴۸۶

اولاً- در دوران بین محذورین باید اصل الزام معلوم باشد و محذورین اصولی فرض شود و از مجرد امر یکی و نهی یکی محذورین درست نمی شود چون فرض نشده است که یکی از آنها راست است و اصل الزام معلوم نیست.

ثانیا معنای عرفی امر یکی و نهی دیگری، امر و نهی الزامی نیست، در عرف این تعبیر کنایه است از اینکه یکی میگوید «انجام بده» و دیگری میگوید «لازم نیست انجام بدهی». روایت دوم لزوم انجام را نفی، یا یکی میگوید «حلال است» و دیگری میگوید «حرام است» و با این فرض محذورین درست نمی شود.

خصوصا بعید است در یک واقعه دو روایت پیدا شود که یکی بگوید «واجب است» دیگری بگوید «حرام است». بلی اختلاف به نحو وجوب و عدم وجوب زیاد است، به نحو حرام و غیر حرام زیاد است اما به نحو لزوم انجام و لزوم ترک نادر است و سؤال از فرد نادر بعید است.

برای فردا ببینید که محقق صدر روایت را چگونه معنا کرده است.

تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات /اخبار تخییر ۹۵/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات /اخبار تخییر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از اخبار، به بررسی اخبار رسید.

خبر اول موثقه سماعه خوانده شد. و از نظر سندی مشکل ندارد.

روایات را طبق ترتیب کتاب مصباح الاصول(۱) بحث می کنیم.

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى وَ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ جَمِيعاً عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قال: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَ الْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُرْجِئُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ»(۲)

ص: ۴۸۷

۱- (۱) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص۴۲۴.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص۱۰۸ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۵، و در حدیث شش ذیل روایت را به گونه دیگر نقل می کند. قال الکلینی «فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ » الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص۶۶ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ .

این روایت از لحاظ سندی موثقه است و مشکل ندارد.

مناقشه دلالی

استفاده حجیت تخییریه از عبارت «فَهُوَ فِی سَعَهٍ حَتَّی یَلْقَاهُ» مشکل است.

مرحوم محقق خویی این عبارت را به دوران بین محذورین حمل کرده است.(۱) لکن در نظر مختار این حمل بعید است.

اگر امام علیه السلام می فرمود «و هو فی سعه فی العمل بایّ الخبرین» یا می فرمود «و هو موسع بایهٍ عمِل» جای استظهار حجیت تخییریه بود. اما عبارت «فَهُوَ فِی سَعَهٍ حَتَّی یَلْقَاهُ» به معنی ان است که شخص در سعه است و این اجمال دارد.

برخی از جمله محقق صدر می فرمایند این جمله اجمال دارد کما اینکه مراد از این عبارت احتمال دارد آن باشد که شخص در اخذ هر کدام از خبرین سعه دارد، می تواند این روایت را اخذ کند و اگر خواست روایت دیگر را اخذ کند _ که این معنا حجیت تخییریه است _ همچنین احتمال دارد مراد سعه در عمل باشد، یعنی شخص مکلف به وجوب احتیاط نیست و او در سعه است. با این احتمال روایت به منزله «النَّاسَ فِی سَعَه مَا لَمْ یَعْلَمُوا»(۲) می باشد.

شخص عامی فحص کرده و فحصش به نتیجه نرسیده اس، حجت به خاطر اختلاف روایتین بر شخص تمام نیست و او در مقام عمل سعه دارد و احتیاط لازم نیست تا اینکه امام علیه السلام را ملاقات کند یا کسی را که اعلم از آن دو راوی است.

حاصل مناقشه به استدلال؛ این روایت ظهور دارد در سعه در مقام عمل و اگر ظهور را نگوییم لااقل اجمال دارد و استفاده سعه در انتخاب حجت به نحو حجیت تخییریه جداً بعید است.

۱- (۳) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص۴۲۴.
۲- (۴) عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیه، ج ۱، ص۴۲۴.

سخنان دیگری پیرامون این روایت گفته شد که آنها را رها میکنیم.

روایت دوم: معتبره علی بن مهزیار

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوف عنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ قَالَ: قَرَأْتُ فِی کِتَابٍ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ ع- اخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِی رِوَایَاتِهِمْ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع- فِی رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ فِی السَّفَرِ فَرَوَی بَعْضُهُمْ أَنْ صَلِّهِمَا فِی الْمَحْمِلِ وَ رَوَی بَعْضُهُمْ لَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا عَلَی الْأَرْضِ فَأَعْلِمْنِی کَیْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدِیَ بِکَ فِی ذَلِکَ فَوَقَّعَ ع مُوَسَّعٌ عَلَیْکَ بِأَیَّةٍ عَمِلْتَ».(۱)

سند تمام است و ثقه بودن یا نبودن عبد الله بن محمد اثر ندارد چون علی بن مهزیار شهادت می دهد که نامه عبد الله بن محمد و پاسخ امام علیه السلام را خوانده است و او دست خط امام علیه السلام را می شناخته است.

و مثلاً دلالت هم تمام است، مراد از «رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ» نافله باشد یا فریضه مهم نیست. هر چند بیشتر با نافله بودن سازگاری دارد. در مورد نافله صبح فرض کرده که دو روایت متخالف به دست سائل رسیده بود، بعضی از امام صادق علیه السلام روایت کرده بودند که نماز خواندن در محمل جایز است و پیاده شدن لازم نیست. و برخی روایت کرده بودند که به خاطر رعایت شرط استقبال و شرط قیام باید پیاده شده و روی زمین نافله را خواند.

سؤال از امام رضا یا امام هادی علیه السلام است. در سؤال وجود دو روایت متخالف را فرض کرده است و پاسخ هم راجع به همان است نه عمل، لذا این مکاتبه در باب حجیت تخییریه صادر شده است. پاسخ «مُوَسَّعٌ عَلَیْکَ بِأَیَّةٍ عَمِلْتَ» یعنی «بأیه من الروایتین» در سعه هستی که به هر کدام از روایتین عمل کنی.

ص: ۴۸۹

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۳۳۰ باب۱۵ من ابواب القبله ح۸.

تمـامیت دلالت با ضم این نکته که مورد خصوصـیت نـدارد، با اینکه مورد روایت اختلاف روایتین در دو رکعت فجر است اما عمود و اساس کلام در اختلاف روایتین است و این مورد خصوصیت ندارد لذا وظیفه در هر متعارضینی عبارت است از «مُوَسَّعٌ عَلَیْکَ بِأَیِّهِ عَمِلْتَ».

مناقشه یکم: نبود ملازمه بین تخییر در موارد جمع عرفی با تخییر در تعارض مستقر

کلاـم در خـبرین متعارضـین است و مـورد سـؤال سـؤال از خـبرین متعارضـین نیست. چـون اگر دو روایت در فرض سؤال اگر تعارض داشـته باشـند تعارض آنها مستقر نبوده و جمع عرفی دارد؛ روایت نخست «أَنْ صَلِّهِمَا فِی الْمَحْمِلِ» نص در جواز است، نماز را در محمل خواندن متعین نیست و روایت دوم «لَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا عَلَی الْأَرْضِ» ظهور دارد در وجوب نماز روی زمین، با نص از ظهور رفع ید کرده و حمل می شود بر قلّت ثواب و این جمع از موارد جمع عرفی است.

تخییر در موارد جمع عرفی ملازمه ندارد با تخییر در تعارض مستقر، در جایی که مورد از موارد جمع عرفی است و شارع حکم به تخییر کرده است نمی توان الغاء خصوصـیت کرده و بگوییم «مراد امام علیه السـلام تخییر در حجیت است» زیرا شایـد حکم شارع در تعارض مستقر تساقط باشد.

جواب: امکان نداشتن جمع عرفی در خطابات ارشادیه (محقق خویی)

روایت اول«أَنْ صَلِّهِمَا فِی الْمَحْمِلِ» ارشـاد است به عـدم اشتراط نمـاز بر روی زمین و روایت دوم «لَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا عَلَی الْأَرْضِ» ارشاد است به اشتراط نماز بر روی زمین، و جمع عرفی در خطابات ارشادیه معنا ندارد.

اشکال: امکان جمع عرفی در خطاب ارشادیه و متعارض بودن مورد (نظر تحقیق)

ص: ۴۹۰

خطابات ارشادیه در نظر تحقیق جمع عرفی دارند اما عرف این دو روایت را در خصوص مورد متعارضین می بیند. در خصوص مورد جمع کردن به این نحو که «أَنْ صَلِّهِمَا» نص در جواز است و با آن از ظهور «لَا تُصَلِّهِمَا» در منع رفع ید می کنیم جاری نیست و عرف این دو را متعارض می بینند.

مناقشه دوم: اقتضای شأن امام با جواب طبق حکم واقعی(محقق خویی)

امام علیه السلام با جمله «مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهٍ عَمِلْتَ» حکم واقعی را که تخییر در مسأله فرعی است بیان میکند مانند تخییر در خصال کفارات، نه تخییر در مسأله اصولی را که تخییر در حجیت است. تخییر در حجیت تخییر ظاهری و در زمان شک است و با حصول علم و بر طرف شدن شک باید طبق علم عمل کرد.(۱)

بر این ادعا دو شاهد وجود دارد.

شاهد نخست: سائل از حکم واقعی سؤال کرده است نه از وظیفه در برابر خبرین متعارضین! سائل مطرح میکند که دو خبر مختلف رسیده است و حکم واقعی چیست؟ به جای آنکه سائل بپرسد که حکم واقعی چیست از عمل امام علیه السلام پرسیده است «فَأَعْلِمْنِي كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدِيَ بِكَ».

شاهد دوم: شأن امام علیه السلام با این مناسب است که در جواب حکم واقعی دین را بیان کنند نه حکم ظاهری را. احکام دین احکام واقعیه است و شأن امام بیان آن احکام است نه اینکه بفرمایند وقتی واقع را نمی دانیم در عمل به هر کدام از روایت ها در ظاهر مخیر هست.

۱- (۶) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص۴۲۵.

جواب: اقوائیت ظهور جواب از تناسب سؤال و جواب (نظر تحقیق)

سؤال از حکم واقعی است. و سؤال از حکم واقعی باشد هم به اقتضای طبع سؤال است و هم به اقتضای شکل سؤال.

طبع پرسش اقتضا دارد که از حقیقت سؤال شود.

شکل سؤال «فَأَعْلِمْنِی کَیْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدِیَ بِکَ فِی ذَلِکَ» نیز سؤال از حکم واقعی است، نه حکم ظاهری، سائل نپرسید که وظیفه من چیست «اعلمنی کیف اصنع انا» تا سؤال از حکم ظاهری باشد. سائل از عمل امام علیه السلام پرسید و حکم ظاهری اخذ به یکی از حجیت در حق امام علیه السلام معنا ندارد تا سؤال از حکم ظاهری هم به نحوی موجه باشد.

با اینکه هم طبع سؤال و هم شکل سؤال اقتضا دارند که سؤال از حکم واقعی باشد اما جواب امام علیه السلام لازم نیست از حکم واقعی باشد.

انسب بودن بیان احکام واقعی به مقام و شأن امام نزد محقق خویی خلط شده با مطلب دیگری.

مراد از اینکه گفته می شود «انسب آن است که امام حکم واقعی را بگوید» آن است که در شأن امام نیست مثلاـ در احکام کلیه استصحاب جاری کند، از مقام امامت دور است که بفرماید ما در حکم واقعی یقین داشتیم و الآن شک داریم لذا استصحاب می کنیم.

مناسب نبودن اخبار امام علیه السلام از عمل خود مبنی بر حکم ظاهری با مقام امامت، خلط شده با وظیفه امامت مبنی بر تعلیم احکام ظاهری. بیان حکم واقعی و ظاهری از مناصب و شؤون امامت می باشد. سائل مشکل را به درگاه حضرت ارائه میکنند که در تعارض اخبار باید چه کار کرد و امام علیه السلام باید رفع تحیر کنند، شأن حضرت آن است که حجیت تخییریه را بیان کنند کما اینکه شأن حضرت آن است که حجیت تعیینیه را بیان کنند.

ص: ۴۹۲

در این روایت ظهور جواب امام علیه السلام در بیان حکم ظاهری اقوی است از قرینیت تناسب بین سؤال و جواب. امام علیه السلام در پاسخ قاعده کلی را بیان میکنند تا در جاهای دیگر نیز کار گشا و حلال مشکل باشد. به قول معروف حضرت می خواهد ماهی گیری یادش بدهد نه اینکه به او ماهی بدهد، با زبان حال می فرمایند چه کار داری که ما چه می کنیم بلکه قاعده در تعارض روایات این است که «مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِ عَمِلْتَ» به هر کدام از خبرین خواستی می توانی عمل کنی.

شأن امامت آن است که بیان کنند در حق شما مکلفین استصحاب جعل شده است. حجیت تخییریه جعل شده است. امام علیه السلام فرموده اند «علیکم بالسؤال» اما جواب بر ما لازم نیست. اگر مصلحت ببینیم جواب می دهیم، اگر مصلحت نبینیم جواب نمی دهیم. اگر مصلحت دیدیم به گونه ای جواب میدهیم اگر مصلحت دیدیم به گونه دیگر جواب می دهیم.

مناقشه سوم: احتمال اختصاص به مورد (محقق خویی)

جواب امام علیه السلام اطلاق و عموم ندارد و الغاء خصوصیت باید قطعی و اطمینانی باشد و در این روایت اطمینان به عدم خصوصیت وجود ندارد. احتمال خصوصیت کافی است در منع استفاده اطلاق از این روایت. محقق خویی در مصباح الاصول در یک جمله فرموده اطلاق ندارد و مطلب را توضیح نداده است.(۱)

روایت ظهور دارد در بیان حجیت تخییریه در خصوص دو خبر متعارض در نافله صبح و نمی توان از این مورد الغاء خصوصیت کرده و در تمامی موارد تعارض خبرین گفت حکم ظاهری تخییر در حجیت است. چون کلام امام علیه السلام اطلاق ندارد و به نحو ضرب قاعده کلی ــ همانند «لا تنقض الیقین بالشک» ــ نفرمود که در هر جا خبرین متعارض بودند حجیت تخییریه دارید و در سعه هستید. فقط در خصوص این مورد فرمود و مورد این روایت در رکعت فجر نیست، نافله فجر است و در نافله احکام تعارض جاری نیست، اگر روی زمین خوانده شود افضل است و اگر در محمل خوانده شود فضیلت دارد.

۱- (۷) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص۴۲۵.

بیان تخییر در مورد مؤدای مستحبی موجب ابهام در روایت شده است. شاید چون مورد از مستحباب بوده است به همین جهت امـام علیه السـلام فرموده می توانی به هر کـدام از خبرین عمـل کنی و مـا از کجـا می دانیم شایـد در تعارض روایتین با مؤدای اسـتحباب تخییر جعل شـده است و با مؤدای الزام تساقط جعل شده است. جعل تخییر در مسـتحبات ملازمه ندارد با جعل تخییر در الزامیات.

اگر مورد روایت فریضه صـبح باشـد باز الغاء خصوصـیت اطمینانی نیست، احتمال دارد که در خصوص نماز صـبح روی زمین خواندن اشتراط ندارد، مکلف می تواند در سفر هم روی محمل بخواند و هم روی زمین. و حضرت که در پاسخ فرموده به هر کدام از دو خبر می توانی عمل کنی به خاطر آن بوده که هر دو خبر صادق بوده و روی زمین بودن شرط نبوده است.

روایت سوم: مکاتبه عبد الله

مسـائلی را اهل قم در مکاتبه پرسـیدند و به بغـداد فرسـتاند و مثلا به توسط حسـین بن نوح به ناحیه مقـدسه رسـیده و حضـرت جواب دادند. روایت هم در کتاب الغیبه شیخ طوسی و هم در وسائل(۱) باب ۱۳ از ابواب سجود ح ۸ آمده است.

«أَنْ تَسْأَلَ لِی بَعْضَ الْفُقَهَاءِ عَنِ الْمُصَلِّی إِذَا قَامَ مِنَ التَّشَهُّدِ الْأَوَّلِ لِلرَّكْعَهِ الثَّالِثَهِ هَلْ یَجِبُ عَلَیْهِ أَنْ یُكَبِّرَ فَإِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا قَالَ لَا یَجِبُ عَلَیْهِ التَّكْبِیرُ وَ یُجْزِیهِ أَنْ یَقُولَ بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُدُ الْجَوَابُ: قَالَ إِنَّ فِیهِ حَدِیثَیْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَهٍ إِلَى حَالَهٍ أُخْرَى فَعَلَیْهِ تَكْبِیرٌ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِیَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَهِ الثَّانِیَهِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَیْسَ عَلَیْهِ لِلْقِیَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِیرٌ وَ كَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ یَجْرِی هَذَا الْمَجْرَى وَ بِأَیِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَهِ التَّسْلِیمِ كَانَ صَوَاباً».(۲)

۱- (۸) وسائل الشیعه، ج ۶، ص۳۶۲ باب۱۳ من ابواب السجود ح۸.

۲- (۹) الغیبه (للطوسی)/ کتاب الغیبه للحجه، النص، ص۳۷۸ و ۳۷۹.

مراد از «هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ» در سؤال، پرسش از مشروعیت است، وجوب به معنای ثبوت آیا ثابت است، همانند آیه شریفه «فَإِذا وَجَبَتْ جُنُوبُها»(۱) . و تعبیر «فَعَلَيْهِ تَكْبِيرٌ» در پاسخ در روایت نخست از تعبیر «یجب علیه» تغیر کرده سبک تر از «يَجِبُ عَلَيْهِ» می باشد و این تعبیر کاملا با استحباب سازگاری دارد.

موضوع این روایت خبرین متعارضین است که طبق این نقل خود حضرت فرمود هاند و محمول آن هم « بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَهِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَاباً» می باشد.

از تعبیر « بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ» در این روایت می فهمیم که از عمل به روایت نیز با اخذ روایت تعبیر می شود. محقق صدر در روایت نخست که مورد سؤال در مورد مردی بود که اصحاب در آن اختلاف داشتند «رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ» از کلمه اخذ استفاده می کرد که سؤال احتمالاـ از اعتقادات است چون سؤال نکرد که «احدهما یأمر بعمله». با توجه به این روایت سوم معلوم می شود که اخذ در غیر اعتقادات هم می آید. و همچنین گذشت که معنای حجیت تخییریه یعنی اینکه خبر با اخذ حجت تعیینیه می شود.

بررسی سندی و دلالی روایت

ظاهر کلام محقق خویی در مصباح الاصول آن است که تمامیت سند را پذیرفته اند زیرا ایشان مناقشه سندی نکرده اند و محقق صدر هم ظاهرا سند مکاتبه را تمام می دانند.

ادمه بحث جلسه بعد ان شاء الله

تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات/اخبار تخییر /روایت سوم مکاتبه حمیری ۹۵/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

ص: ۴۹۵

۱- (۱۰) سوره حج آیه ۳۶.

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات/اخبار تخییر /روایت سوم: مکاتبه حمیری

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اخبار تخییر به روایت سوم، مکاتبه محمد بن عبد الله حمیری رسید.

مرحوم محقق خویی علیه الرحمه هشت روایت برای تخییر ذکر کرده است، در سه روایت نخستین اشکال سندی نکرده و در پنج روایت دیگر را به خاطر اشکال سندی رد کرده است. و برخی از روایات را هم به خاطر اشکال سندی و هم اشکال دلالی رد کرده است.

ایشان می فرمایند «و (منها)- مکاتبه محمد بن عبد اللّٰه بن جعفر الحمیری إلی صاحب الزمان أرواحنا فداه علی ما فی احتجاج الطبرسی »(۱) . محقق خویی سند اصل مکاتبه را قبول دارد لذا بحث نکرده از سند و اما اینکه به کتاب احتجاج نسبت می دهد در حالی که احتجاج مرسل نقل کرده است [نه خاطر پذیرش سند احتجاج باشد] بلکه به خاطر استناد کتاب احتجاج را ذکر کرده است. مرحوم خویی مرد میدان است و اسناد مرسلات را بحث کرده و اینجا که بحث نکرده از سند سند را قبول داشته است.

کتاب احتجاج مکاتبه را مرسل نقل کرده و از مکاتبات قرار داده و به حضرت حجت نسبت داده است.(۲) لکن شیخ طوسی در کتاب الغیبه(۳) این مکاتبه را ذکر کرده و به امام زمان علیه السلام نسبت نداده است. و از کلام ایشان استفاده نمی شود که مکاتبه با امام عصر سلام الله علیه باشد. انتساب و عدم انتساب آن به حضرت حجت جای بحث دارد.

ص: ۴۹۶

۱- (۱) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۴۲۵.
۲- (۲) الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)، ج ۲، ص: ۴۸۳.
۳- (۳) الغیبه (للطوسی)/ کتاب الغیبه للحجه، النص، ص: ۳۷۸ و ۳۷۹.

مناقشه سندی: عدم صدور جواب از امام زمان علیه السلام

شبهه سند آن است که در این مکاتبه از حسین بن نوح خواسته شده است که از فقها سؤال کند و او یا از ایشان پرسیده و یا خود پاسخ را داده است.

مکاتبه در کتاب غیبت صفحه ۲۲۸ طبق چاپ حاضر اینگونه است

«أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ الْقُمِّیِّ قَالَ وَجَدْتُ بِخَطِّ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِیمَ النَّوْبَخْتِیِّ وَ إِمْلَاءِ أَبِی الْقَاسِمِ الْحُسَیْنِ بْنِ رَوْحٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَی ظَهْرِ کِتَابٍ فِیهِ جَوَابَاتٌ وَ مَسَائِلُ أُنْفِذَتْ مِنْ قُمَّ یَسْأَلُ عَنْهَا هَلْ هِیَ جَوَابَاتُ الْفَقِیهِ ع أَوْ جَوَابَاتُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ الشَّلْمَغَانِیِّ لِأَنَّهُ حُکِیَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ هَذِهِ الْمَسَائِلُ أَنَا أَجَبْتُ عَنْهَا فَکَتَبَ إِلَیْهِمْ عَلَی ظَهْرِ کِتَابِهِمْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ قَدْ وَقَفْنَا عَلَی هَذِهِ الرُّقْعَهِ وَ مَا تَضَمَّنَتْهُ فَجَمِیعُهُ جَوَابُنَا [عَنِ الْمَسَائِلِ] وَ لَا مَدْخَلَ لِلْمَخْذُولِ الضَّالِّ الْمُضِلِّ الْمَعْرُوفِ بِالْعَزَاقِرِیِّ لَعَنَهُ اللَّهُ فِی حَرْفٍ مِنْهُ وَ قَدْ کَانَتْ أَشْیَاءُ خَرَجَتْ إِلَیْکُمْ عَلَی یَدَیْ أَحْمَدَ بْنِ بِلَالٍ وَ غَیْرِهِ مِنْ نُظَرَائِه »(۱)

بررسی سندی اینجا به خاطر مناقشه دلالی اثر ندارد اما چون این بررسی در جاهای دیگر اثر دارد لذا به آن می پردازیم.

شیخ طوسی از جماعتی نقل میکند و جماعت ثقات هستند چون در فهرست نام ایشان را برده است، علاوه بر اینکه تعدادی از مشایخ او قطعا ثقه هستند و تعبین «جماعه» مانند تعبیر «عده من اصحابنا» است.

محمد بن احمد بن داوود از اجلا قم بوده است.

احمد بن ابراهیم نوبختی شؤونی داشته و یکی از شؤونش آن بوده که کاتب حسین بن نوح بوده است. و در شرح حال او نوشته اند «کاتب صاحب الزمان».

۱- (۴) الغیبه (للطوسی)/ کتاب الغیبه للحجه، النص، ص: ۳۷۳.

حسین بن نوح املا می کرده و احمد بن ابراهیم می نوشته است.

مسائلی از اهل قم برای ناحیه مقدسه مکاتبه شده و فرستاده شده و جواب های آمده است، سپس شبهه و شایعه شده که جواب را شلمغانی صاحب کتاب تکلیف نوشته است. ـ از شبهه معلوم می شود آن زمان که سؤال ها به حسین بن نوح فرستاده می شده چنان نبوده که امام علیه السلام جواب بنویستند، در مجلس و هیأت استفتاء گروهی به نامه ها جواب می دادند و شلمغانی هم در حال صحت مذهب عضو آن هیأت بوده است ـ دوباره پشت نامه هایی که سؤال و جواب ها را دربرداشته است، از اهل قم سؤال نوشته شده است که آیا جواب ها از شلمغانی است یا از فقیه و مراد از فقیه امام زمان علیه السلام است یا عالم عادل؟

سند مذکور از شیخ طوسی تا محمد بن احمد بن داوود قمی که خط احمد بن ابراهیم را در پشت نامه دیده است سندی است به جواب به سؤال پشت نامه.

به اهل قم جواب می آید با خط احمد ابراهیم که «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ قَدْ وَقَفْنَا عَلَی هَذِهِ الرُّقْعَهِ وَ مَا تَضَمَّنَتْهُ فَجَمِیعُهُ جَوَابُنَا [عَنِ الْمَسَائِلِ] وَ لَا مَدْخَلَ لِلْمَخْذُولِ الضَّالِّ الْمُضِلِّ الْمَعْرُوفِ بِالْعَزَاقِرِیِّ لَعَنَهُ اللَّهُ فِی حَرْفٍ مِنْهُ»(۱)

شیخ طوسی در ادامه آن مسائلی را که از قم به بغداد رفته و طبق این مقدمه تأیید شده از ابن نوح سیرافی ـ که از اجلای اصحاب است ـ ذکر می کند.

«وَ قَالَ ابْنُ نُوحٍ أَوَّلُ مَنْ حَدَّثَنَا بِهَذَا التَّوْقِیعِ أَبُو الْحُسَیْنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ تَمَّامٍ [وَ] ذَکَرَ أَنَّهُ کَتَبَهُ مِنْ ظَهْرِ الدَّرْجِ الَّذِی عِنْدَ أَبِی الْحَسَنِ بْنِ دَاوُدَ فَلَمَّا قَدِمَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ دَاوُدَ وَ قَرَأْتُهُ عَلَیْهِ ذَکَرَ أَنَّ هَذَا الدَّرْجَ بِعَیْنِهِ کَتَبَ بِهِ أَهْلُ قُمَّ إِلَی الشَّیْخِ أَبِی الْقَاسِمِ وَ فِیهِ مَسَائِلُ فَأَجَابَهُمْ عَلَی ظَهْرِهِ بِخَطِّ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِیمَ النَّوْبَخْتِیِّ وَ حَصَلَ الدَّرْجُ عِنْدَ أَبِی الْحَسَنِ بْنِ دَاوُدَ».(۲)

ص: ۴۹۸

۱- (۵) الغیبه (للطوسی)/ کتاب الغیبه للحجه، النص، ص: ۳۷۳.

۲- (۶) الغیبه (للطوسی)/ کتاب الغیبه للحجه، النص، ص: ۳۷۴.

و ابو الحسن بن داوود از اجلای قم است.

درج کاغذی است که سؤال ها و جواب ها در آن بوده است. به آن درجی می گفتند یا به این لحاظ که درج نامه ای بوده که آن را لوله کرده و می بستند و می فرستادند یا به این لحاظ که نامه را مهم و موم می کردند. سپس نسخه در درج را شروع کرده و گزارش می کند «نُسْخَهُ الدَّرْجِ: مَسَائِلُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيم ... الخ»(۱) محمد بن عبد الله بن جعفر حمیری یک زمان کتاب صاحب الزمان علیه السلام بوده است. در این مکاتبه ابتدا مقدماتی ذکر کرده سپس سؤالات را و جواب را با «التوقیع ...» «التوقیع ... » «التوقیع ....» گزارش می کند تا اینکه آخرین توقیع در صفحه ۲۳۲ کتاب غیبت طبق چاپ حاضر پایان می یابد و کتاب این مسائل به حسین بن روح این چنین می گوید و اینگونه ختم می کند « أَطَالَ اللَّهُ بَقَاءَکَ وَ أَدَامَ عِزَّکَ وَ تَأْيِيدَکَ وَ کَرَامَتَکَ وَ سَعَادَتَکَ وَ سَلَامَتَکَ وَ أَتَمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْکَ وَ زَادَ فِی إِحْسَانِهِ إِلَيْکَ وَ جَمِيلِ مَوَاهِبِهِ لَدَيْکَ وَ فَضْلِهِ عِنْدَکَ وَ جَعَلَنِی مِنْ کُلِّ سُوءٍ وَ مَکْرُوهٍ فِدَاکَ وَ قَدَّمَنِی قِبَلَکَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ وَ صَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ أَجْمَعِين ».(۲)

درج ظاهرا در اینجا پایان یافته است و سند این قسمت تمام است و مشکلی ندارد.

ممکن است کسی در احمد بن ابراهیم کاتب خدشه کند که توثیق ندارد.

ص: ۴۹۹

۱- (۷) الغیبه (للطوسی)/ کتاب الغیبه للحجه، النص، ص: ۳۷۴.

۲- (۸) الغیبه (للطوسی)/ کتاب الغیبه للحجه، النص، ص: ۳۷۸.

برخی همچون سید محسن امین صاحب اعیان الشیعه بحث از توثیق احمد بن ابراهیم را تعقیب کرده اند.

لکن در نظر تحقیق نیازی به توثیق کاتب نیست و همین مقـدار کفایت می کند که محمد بن احمد بن داوود قمی شـهادت می دهـد که این جواب ها املاء ابوالقاسم حسـین بن نوح به خطر احمـد بن ابراهیم است. و این مسائل مجدد به خدمت حسـین بن نوح رفته و ایشان تأیید کرده اند که این جواب ها از ماست.

شیخ طوسی در کتاب غیبت نامه دیگری را نقل میکند که ظاهر آن است نامه دیگری است. و آن هم از حمیری است.

«مِنْ کِتَابٍ آخَرَ فَرَأْیُکَ أَدَامَ اللَّهُ عِزَّکَ فِی تَأَمُّلِ رُقْعَتِی وَ التَّفَضُّلِ بِمَا یُسَهِّلُ لِأُضِیفَهُ إِلَی سَائِرِ أَیَادِیکَ عَلَیَّ وَ احْتَجْتُ أَدَامَ اللَّهُ عِزَّکَ أَنْ تَسْأَلَ لِی بَعْضَ الْفُقَهَاءِ عَنِ الْمُصَلِّی إِذَا قَامَ مِنَ التَّشَهُّدِ الْأَوَّلِ لِلرَّکْعَهِ الثَّالِثَهِ هَلْ یَجِبُ عَلَیْهِ أَنْ یُکَبِّرَ فَإِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا قَالَ لَا یَجِبُ عَلَیْهِ التَّکْبِیرُ وَ یُجْزِیهِ أَنْ یَقُولَ بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُدُ الْجَوَابُ:

قَالَ إِنَّ فِیهِ حَدِیثَیْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَهٍ إِلَی حَالَهٍ أُخْرَی فَعَلَیْهِ تَکْبِیرٌ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِیَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَهِ الثَّانِیَهِ فَکَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَیْسَ عَلَیْهِ لِلْقِیَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَکْبِیرٌ وَ کَذَلِکَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ یَجْرِی هَذَا الْمَجْرَی وَ بِأَیِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَهِ التَّسْلِیمِ کَانَ صَوَاباً»(۱) .

محل شاهد همین مکاتبه است که در آن از تکبیر بعد از تشهد در حال قیام می پرسد.

ابن نوح سیرافی نقل می کند که چنین سؤال و جوابی وجود دارد.

ص: ۵۰۰

۱- (۹) الغیبه (للطوسی)/ کتاب الغیبه للحجه، النص، ص: ۳۷۸ و ۳۷۹.

اما این مکاتبه مشکل سندی دارد. و مشکل آن است که ابن نوح مربوط است به زمان نجاشی و با حمیری فاصله زمانی دارد. و شاهد و سندی وجود ندارد که دلالت کند این جواب ها از امام زمان سلام الله علیه است. در مکاتبه پیشین محمد بن احمد بن داوود قمی شهادت داد که خط خط احمد بن ابراهیم و املای حسین بن نوح است.

مضاف به اینکه از ظاهر مکاتبه استفاده می شود که این جواب از ناحیه مقدسه نیست بلکه جواب فقها است. حسین بن نوح یا خودش جواب را داده است یا سؤال را به فرد دیگری داده تا جواب قمی ها را بنویسد. اینکه در جواب گفته شود در اینجا دو حدیث داریم و یکی اینگونه بیان میکند و دیگری طور دیگر؛ اینگونه جواب با نحوه جواب های ائمه علیهم السلام سازگاری ندارد. اگر در سؤال فرض شده بود که دو حدیث مختلف وجود دارد و حضرت آموزش می دادند که در اختلاف مخیرید اشکال وجود نداشت. لکن پاسخ به این نحو با پاسخ ائمه سازگاری ندارد و متن شناسی اقتضا دارد که این متن متن ائمه علیهم السلام نیست.

از جمله مؤیداتی که تأیید میکند این جواب از امام زمان سلام الله علیه نیست این است که در مقدمه سؤال از آراء فقها پرسیده است «وَ احْتَجْتُ أَدَامَ اللَّهُ عِزَّكَ أَنْ تَسْأَلَ لِی بَعْضَ الْفُقَهَاءِ عَنِ الْمُصَلِّی إِذَا قَامَ مِنَ التَّشَهُّدِ الْأَوَّلِ لِلرَّكْعَهِ الثَّالِثَهِ هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يُكَبِّرَ» بغداد مرکز علم شیعی بوده است و در سؤال خواسته است که از فقها بپرسد. اگر می خواست از فقیه بپرسد جا داشت که گفته شود مرد از فقیه امام زمان علیه السلام است اما خواسته از فقها پرسیده شود.

ص: ۵۰۱

و اگر در این نسخه «الجواب» «الجواب» ها ملاحظه شود و این «الجواب» ها با توقیع که در مکاتبه قبل بود مقایسه شود به دست می آید که در جواب ها تعابیری همچون تعابیر فقها به کار رفته است «لابأس بذلك و قد اجزأ عن صاحبه» «لابأس بالصلاه فیه».

در صدر خواسته است که از فقها بپرسد، متن هم با تعابیر فقها سازگار است و در نهایت نیز خواسته است که حسین بن نوح جواب بدهد و شرح و توضیح بیافزاید « فَإِنْ رَأَيْتَ أَدَامَ اللَّهُ عِزَّكَ أَنْ تَسْأَلَ لِی عَنْ ذَلِكَ وَ تَشْرَحَهُ لِی وَ تُجِيبَ فِی كُلِّ مَسْأَلَهٍ بِمَا الْعَمَلُ بِهِ وَ تُقَلِّدَنِی الْمِنَّهَ فِی ذَلِكَ جَعَلَكَ اللَّهُ السَّبَبَ فِی كُلِّ خَيْرٍ وَ أَجْرَاهُ عَلَی يَدِكَ فَعَلْتَ مُثَاباً».(۱)

برخی ادعا کرده اند که در کلمات شیخ طوسی این مطلب وجود دارد که در مکاتبه با حسین بن نوح اگر جواب زود آمد معلوم می شده که حسین بن نوح جواب داده است و اگر دیر جواب آمد معلوم می شده که جواب از ناحیه مقدسه است. شما صحت و سقم این ادعا را تتبع کند.

سؤال ها هم زیاد بوده و همه به دست ناحیه مقدسه نمیرسیده است و گروهی بودند متشکل از حسین بن نوح و دیگران که جواب می دادند.

مؤید دیگر بر اینکه این دو مکاتبه دو مکاتبه جدا است این است که ابن نوح میگویند استنساخ من از روی دو مدرج قدیمی است «قَالَ ابْنُ نُوحٍ نَسَخْتُ هَذِهِ النُّسْخَهَ مِنَ الْمُدْرَجَيْنِ الْقَدِيمَيْنِ الَّذَيْنِ فِيهِمَا الْخَطُّ وَ التَّوْقِيعَاتُ».(۲) و ابن نوح شهادت هم نمی دهد که خط مبارك امام علیه السلام است و اگر بپذیریم خط خط ابراهیم کاتب دلیلی که دلالت کند توقیع از ناحیه مقدسه است وجود ندارد.

۱- (۱۰) الغیبه (للطوسی)/ کتاب الغیبه للحجه، النص، ص: ۳۸۴.

۲- (۱۱) الغیبه (للطوسی)/ کتاب الغیبه للحجه، النص، ص: ۳۸۴.

حاصل: این مکاتبه، مکاتبه دیگری است و دلیلی بر تأیید ندارد مضاف بر اینکه در ظاهر متن آن است که جواب ها از ناحیه مقدسه نیست. لذا روایت سوم مکاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر حمیری از لحاظ سند تمام نیست. طبرسی در احتجاج نسبت داده به امام زمان علیه السلام لکن آن هم سند ندارد.

مناقشه دلالی: مستحب بودن متعارضین (محقق خویی)

دو حدیث در محل کلام در امور مستحب هستند و با اینکه طبق فن علم اصول بین این دو روایت مطلق و مقید جمع عرفی وجود دارد اما بر فرض صدور امام علیه السلام جمع عرفی نکرده اند چون جمع عرفی حمل مطلق بر مقید در الزامیات است و در مستحبات جاری نیست.

در محل سؤال جواز تکبیر بعد از تشهد اول در حال حیام، دو حدیث وجود دارد «إِنَّ فِيهِ حَدِيثَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ أُخْرَى فَعَلَيْهِ تَكْبِيرٌ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَاباً». و ما باشیم و فن اصول این دو حدیث جمع عرف دارند حدیث اول اطلاق دارد «إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ أُخْرَى فَعَلَيْهِ تَكْبِيرٌ» در هر انتقالی تکبیر مستحب است و روایت دیگر خاص است در مورد خصوص تکبیر بعد از تشهد می فرماید تکبیر لازم نیست و بحول الله و قوته اقوم و اقعد کافی است.

جواب: فرض تعارض در مکاتبه (محقق صدر)

در مکاتبه تعارض مفروض کلام است. و در فرض تعارض فرموده به هر کدام می توانی اخذ کنی.

ص: ۵۰۳

فرض جواب آن است که در مورد سؤال دو حدیث متخالف وجود دارد و آن حدیث ها را نقل به معنا کرده است و روایتی که میگوید «در انتقال از هر حالتی به حالت دیگر تکبیر بگو» قطعا به نحو نصوصیت شامل محل کلام است و روایت دیگر هم میگوید در خصوص قیام بعد از تشهد «بحول الله و قوته اقوم و اقعد» کافی است. اینکه روایت اول به چه بیان نصوصیت داشته ما نمی دانیم چون نقل به معنا شده و اصل روایت در دست مانیست. اهل سنت روایتی را از پیامبر نقل میکنند که «بعد کل رفض و خفض» تکبیر وجود دارد، اهل سنت آن روایت را دارند اما شیعه ندارد.

بنابراین در جواب تخالف و تعارض حدیثین فرض گرفته شده است و اینکه گفته شود یکی مطلق است و دیگری مقید و حمل مطلق بر مقید در مستحبات جا ندارد مناقشه واردی نیست. معنا ندارد بگوید «دو حدیث وجود دارد و یکی مطلق و یکی مقید است و به هر کدام خواستی عمل کن».

حاصل: معلوم نیست تخالف حدیثین به شکل بوده است.

تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات/اخبار تخییر /روایت های سوم و بعدی ۹۵/۱۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات/اخبار تخییر /روایت های سوم و بعدی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در بررسی سندی و دلالی مکاتبه حمیری بود. بحث سندی آن تمام شد و در مناقشه دلالی یکم گفته شد که محقق خویی می فرمایند مفاد دو حدیث در مستحبات است و امور مستحبه تعارض ندارند لذا مورد مکاتبه اجنبی از محل بحث ــ قاعده ثانوی مستفاد از روایات در تعارض حدیثین الزامیین ــ است.

ص: ۵۰۴

مناقشه در سند مکاتبه: عدم توثیق احمد بن ابراهیم و عدم شهادت به خط (محقق صدر)

محقق صدر در مکاتبه و درج نخسین اشکال سندی دارند. ایشان از جهت احمد بن ابراهیم نوبختی مناقشه کرده اند. در نظر ایشان این شخص توثیق ندارد.(۱) همچینین شهادت حمیری نسبت به خط روشن نیست. اگر احمد بن ابراهیم ثقه بود یا حمیری شهادت به خطر می داد اشکال سندی وجود نداشت چون با بر فرض وثاقت احمد، او از املا حسین بن نوح خبر می دهد و مشکل حل بود و اگر حمیری به خط شهادت داده بود باز مشکل حل بود.

جواب: تأیید درج اول و وجود اشکال در درج دوم (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق این جهت مشکل ساز نیست، و نسخه و درج نخستین معتبر است چون ظاهر کلام حمیری شهادت به خط احمد بن ابراهیم و املا حسین بن نوح است. مشکل سند در این جهت است که تأییده وارده در مورد مکاتبه نخستین است و محل

شاهد و استدلال در مکاتبه و درج دیگر است و آن تأییدیه ندارد.

مناقشات دلالی

مناقشه یکم: استحباب مفاد حدیثین و عدم تعارض در استحباب (محقق خویی)

مرحوم محقق خویی مناقشه کردند که دو روایت تعارض ندارند.

جواب: ظهور جواب در تعارض (محقق صدر)

در مکاتبه از جواز تکبیر بعد از تشهد در حال قیام سؤال شده است و در جواب مطرح شده که در این باب دو حدیث وجود دارد. فرض وجود دو حدیث در باب عرفا ظهور دارد در تنافی و تعارض آن دو حدیث. و آن دو حدیث هم نقل به مضمون شده اند.

ص: ۵۰۵

۱- (۱) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۳۴۵.

یک حدیث می گوید در انتقال از هر حالی به حال دیگر تکبیر وجود دارد

حدیث دیگر میگوید در حال انتقال از قعود به قیام تکبیر وجود ندارد.

«إِنَّ فِيهِ حَدِيثَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ أُخْرَى فَعَلَيْهِ تَكْبِيرٌ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَاباً»

مناقشه دوم: مورد مکاتبه حدیثین قطعیین (محقق صدر)

مورد روایت با محل بحث فرق میکند، فرض مکاتبه جایی است که دو حدیث قطعی الصدور هستند. حکم به تخییر حکم دو حدیث قطعی الصدور می باشد، در جایی که جمع بین دو حدیث قطعی ممکن نبود آنجا وظیفه تخییر است. اما محل بحث جایی است که دو حدیث ظنی الصدور هستند، یکی قطعی الصدور است و دیگری ظنی الصدور.(۱)

جواب: عدم فرض حدیثین قطعیین (نظر تحقیق)

در مورد مکاتبه فرض نشده است که دو حدیث قطعی هستند بلکه جواب مناسبت دارد با اینکه حکم را در فرض دو حدیث ظنی الصدور بیان کند.(۲)

مناقشه سوم: ابتناء جواب بر تخییر واقعی (محقق صدر)

تخییر در جواب تخییر واقعی است و بحث در حجیت تخییریه، تخییر ظاهری است.

۱- (۲) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۳۴۴.

۲- (۳) مقرر: توضیح (هر چند امام علیه السلام میداند حدیث مخالف با واقع است یا نه! اما جواب را از لحاظ وظیفه مکلف ارائه می دهد و بیان میکند که وظیفه شما پیرامون دو حدیث ظنی الصدور تخییر است).

تخییر واقعی یعنی جواز هر دو فعل در واقع مثل خصال کفارات که تمامی خصال جایز است و ممکن است یکی افضل از دیگری باشد.

تخییر ظاهری یعنی تخییر در فرض شک، ما دام که مکلف شک در حجت دارد در اخذ هر کدام از حدیثین ظاهرا مخیر است.

محقق صدر مناقشه را به این صورت بیان می کنند که روشن نیست که تخییر در جواب تخییر ظاهری باشد و امکان دارد مراد از تخییر تخییر واقعی باشد. جمله «و كَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى» احتمال دارد تتمه حدیث دوم باشد و احتمال دارد حدیث مستقل باشد.

با احتمال نخست؛ حدیث دوم عبارت است از این جمله «إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى» در این حدیث هر امامی که حکم تکبیر در حال انتقال از قعود به قیام را در رکعت اول بیان می کند سپس همان امام حکم تکبیر بعد از تشهد را نیز بیان می فرماید « وَ كَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى» و همچنین است قیام بعد از تشهد و در آن تکبیر نیست.

با احتمال دیگر، حدیث دوم عبارت است از جمله «إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ» بعد از آن امام زمان علیه السلام بر فرض صدور آن حدیث را بر قیام بعد از تشهد اول تطبیق می کنند.

محقق صدر بنابر هر کدام از احتمال ها تفصیلی ذکر کرده اند که مهم نیست و از آن میگذریم.

محقق صدر ادعا دارند که طبق هر دو احتمال دو حدیث با هم تعارض ندارند، همان ادعای محقق خویی همراه با تبیین.

ص: ۵۰۷

تبیین عدم تعارض؛ اگر ذیل حدیث دوم تتمه آن باشد، متعارض نبودن حدیثین به این جهت است که حدیث دوم حاکم است بر حدیث اول، و بالاتر از بیان اطلاق و تقیید در بیان محقق خویی و بالاتر از عام و خاص.

در بحث حکومت مطرح شده است که هر خبر ناظر به خبر دیگر حکومت دارد به آن خبر. ابتدا وجود آن خبر را مفروض گرفته سپس با فرض وجود او حکمی را از او نفی می کند یا حکمی را اثبات میکند. و محقق صدر در محل بحث ادعا دارند که حدیث دوم فرض کرده است که حدیث اول وجود دارد و "در هر انتقالی از حالی به حالی تکبیر وجود دارد" و با فرض وجود او میگوید «آن حکم تکبیر در حال بعد از تشهد در حال انتقال از قعود به قیام وجود ندارد».

و زمانی که این دو حدیث حاکم و محکوم شدند تعارضی بیشان نیست و تخییر بین آن دو تخییر واقعی است.(۱)

جواب: نادرستی ادعای نظارت (نظر تحقیق)

وجود نظارت قابل فهم نیست، جمله «كَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى» نظارت ندارد چه تتمه حدیث دوم باشد و چه روایت مستقل باشد. نهایت آن است که حدیث دوم مقید است همان بیان که محقق خویی داشتند.

نظارت مانند «الطواف بالبیت صلاه» می باشد که ابتدا مفروض گرفته است که نماز جعل شده و احکامی دارد سپس میگوید «الطواف بالبیت صلاه».

حدیث دوم «إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ» قاعده ی کلی است و نتیجه این قاعده در قیام بعد از تشهد تطبیق شده است «وَ كَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِى هَذَا الْمَجْرَى»، اگر این تطبیق جزء حدیث دوم باشد امامی که قاعده را فرموده مستقیما و با نصوصیت در مورد قیام بعد از تشهد هم فرموده تکبیر وجود ندارد و اگر از حضرت صاحب الزمان سلام الله علیه ــ بر فرض صدور ــ باشد آن قاعده را بر قیام بعد از تشهد تطبیق و تفریع کرده است و در هر صورت حکم جدیدی نیست.

ص: ۵۰۸

۱- (۴) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۳۴۴.

تنصیص بودن جمله بر تطبیق و تفریع بودن آن مزیتی ندارد و بیشان فرقی نیست، حدیث دوم چه تتمه داشته باشد و چه نداشه باشد در هر صورت مقید حدیث نخست است. حکم جمله « كَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى » همان حکم حدیث دوم است چه تتمه حدیث دوم باشد و چه مستقل باشد، چون مستقل هم باشد باز در ضمن حدیث دوم بوده و سپس تفریع شده است.

حاصل جواب: آیا تخییر در «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَاباً» حکم ظاهری است و حجیت تخییریه است یا تخییر واقعی است؟ محقق خویی و صدر بر این باورند که دو حدیث با هم تعارض ندارند و مفاد این دو حدیث حکم واقعی است لذا تعارض نداشته و لذا تخییر تخییر واقعی است. لکن ظاهر از فرض وجود دو حدیث در باب آن است که دو خبر مشکل تعارض دارند و زمانی که در فرض تعارض می فرماید تخییر داری «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ ... کان صوابا» این تخییر تخییر ظاهری و تخییر در حجیت است.

تا کنون سه مناقشه به استدلال وارد شد و هر سه مناقشه قاصر بودند و مهم در مناقشه مناقشه چهارم است از محقق خویی در مصباح الاصول.

مناقشه چهارم: نبود ملازمه بین تخییر در مستحبات با تخییر در الزامیات (محقق خویی)

محقق خویی در روایت قبلی همین مناقشه را مطرح کرد لکن تبیین نکرد. لکن در این مکاتبه همان مناقشه را مطرح کرده و آن را تبیین نموده است.

این مکاتبه تخییر در حجیت را در مستحبات ثابت میکند و تخییر در حجیت در مستحبات ملازمه ندارد با تخییر در حجیت در احکام الزامی. شاید در مستحبات توسعه ای وجود دارد لذا آنجا در اخباری که مفادشات استحباب است و با هم تعارض دارند تخییر جعل شده است. لذا از این رو در احکام استحبابی اخبار «من بلغ» صادر شده است و در الزامیات صادر نشده است.

ص: ۵۰۹

در تعـارض خبرینی که مفادشان اسـتحباب است اگر این مکاتبه هم نبود به برکت اخبار «من بلغ» می توان حکم به تخییر کرد. و با نبود مشکل در ناحیه سند این مکاتبه نهایت دلالت آن این است که تخییر در حجیت در احکام استحبابی است.

لکن در نظر تحقیق در سـند این مکاتبه با اشـکال مواجه شدیم. گویا حسین بن روح دفتر استفاء داشته است و عده ای علما در آن جلسه استفاء تشکیل داده و همه سؤالات را به امام زمان علیه السلام ارجاع نمی دادند.

ما بقی روایات پنج روایت است که آخوند به برخی اشاره کرده است این روایات مرسله هستند و یا اشکال سند دارند.

روایت چهارم:

مرحوم آخوند این روایت را جزء اخبار تخییر ذکر کرده است.

«عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ أَبِي عَبْـدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا سَـمِعْتَ مِنْ أَصْـحَابِكَ الْحَدِيثَ وَ كُلُّهُمْ ثِقَةٌ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ ع فَتَرُدَّ إِلَيْهِ».(۱)

معنای اینکه «اگر حدیثی شـیندی از اصـحاب که همه ثقه هسـتند» یعنی حدیث ها با هم تعارض دارند و معنای اینکه «در سـعه هستی» یعنی در عمل به هر کدام مخیر هستی.

مناقشه سندی

این روایت مرسله است.

مناقشه دلالی: اجنبی از تعارض و مربوط به حجیت خبر ثقه

مرحوم خویی در مصـباح الاـصول اشـکال دلاـلی هم کرده است. در این روایت تعـارض فرض نشـده است. و مفاد آن حجیت خبر ثقه است.

جواب: مربوط به باب تعارض

به ذهن می رسـد فهم آخوند از روایت درست تر است، در این روایت تعارض فرض شده است. تعبیر « كُلُّهُمْ ثِقَةٌ » یعنی بییش از یـک روای روایت کرده انـد و روات با هم اختلاف دارنـد و همه ثقه هسـتند. اگر اختلاف روایات فرض نمی شـد نیاز نبود حضـرت تعبیر به «کل» آورد و بفرماید در سعه هستی، بلکه حضرت می فرمود وقتی ثقه خبر آورد شک نکن که حجت است. به همانگونه ادله حجیت بیان شـده انـد. لسان ادله حجیت به گونه «اطاعت کنیـد» «گوش کنیـد» وارد شده است «العمری و ابنه ثقتان .. فاطع لهما و اسمع لهما».

ص: ۵۱۰

۱- (۵) وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص: ۱۲۲.

و حضرت فرموده در سعه هستی تا اینکه امامت را ببینی، اگر حضرت می خواست بفرماید خبر ثقه حجت است نیاز نبود بفرمایند تا زمانی که امامت را ببینی حجت است. این مطلب هم قرینه است که مراد از سعه حجیت تخییریه است تا زمانی که به ملاقات امام مشرف شده و از امام پرسیده شود.

روایت مربوط به باب تعارض است اما ذیل آن با حجیت تخییریه سازگاری ندارد، روایت اجمال داشته و معلوم نیست مراد روایت توسعه در مقام عمل است یا توسعه در مقام حجیت.

روایت پنجم: روایت حسن بن جهم

«مَا رُوِیَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ «۱» عَنِ الرِّضَا ع قَالَ قُلْتُ لِلرِّضَا ع تَجِیئُنَا الْأَحَادِیثُ عَنْکُمْ مُخْتَلِفَةً قَالَ مَا جَاءَکَ عَنَّا فَقِسْهُ عَلَى کِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَحَادِیثِنَا فَإِنْ کَانَ یُشْبِهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِنْ لَمْ یُشْبِهْهُمَا فَلَیْسَ مِنَّا قُلْتُ یَجِیئُنَا الرَّجُلَانِ وَ کِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِیثَیْنِ مُخْتَلِفَیْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَیُّهُمَا الْحَقُّ فَقَالَ إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَیْکَ بِأَیِّهِمَا أَخَذْتَ »(۱)

این روایت شاید از بهترین روایات باشد به لحاظ دلالت چون عمومیت دارد هم احکام استحبابی و هم احکام الزامی را شامل است.

حضرت می فرمایند که وقتی نتوانستی بفهمی که حق کدام است توسعه در اخذ داری. و ظاهر توسعه در اخذ یعنی حجیت تخییریه.

مناقشه سندی: ارسال

این روایت سند ندارد.

روایت های دیگر هم مرسله هستند.

و بحث از اخبار تخییر در اینجا پایان می یابد.

إن شاء الله فردا وارد اخبار توقف می شویم.

تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات /اخبار توقف ۹۵/۱۱/۱۳

ص: ۵۱۱

۱- (۶) الإحتجاج على أهل اللجاج (للطبرسی)، ج ۲، ص: ۳۵۷.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض /مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات /اخبار توقف

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اخبار تخییر تمام شد.

مرحوم آخوند به اخبار تخییر اعتماد کرده و به اخبار ترجیح جواب داده است و در نهایت در خبرین متعارضین قائل به اصل تخییر شده است.

اصل تخییر هم از نظر دلیل مشکل دارد هم از نظر اقوال و عمل فقها.

اخبار تخییر همانگونه که محققین بحث نموده اند، یا از نظر سند ناتمامند و یا از نظر دلالت. حجیت تخییریه در اخبار متعارض از لحاظ دلیل بدون دلیل است و از لحاظ عمل فقها مورد عمل ایشان قرار نگرفته است. فقها در عمل سراغ جمع عرفی رفته اند و در صورت عدم امکان آن سراغ مرجحات رفته اند ـ اخبار متعارض معمولا یا جمع عرفی دارند یا مرجح دارند ـ و در صورت فقد مرجحات محمل هایی درست کرده و به آنها پناه برده اند و اگر حمل امکان نداشته هر دو روایت را کنار گذاشته و قائل به تساقط شده اند و در عمل به اصول عملیه مراجعه کرده اند بنابراین اصل تخییر مبنای عمل ایشان نبوده است.

عمل نکردن فقها به اصل تخییر در مقام عمل منبهی است بر اینکه اصل تخییر در حجیت دلیل تامی ندارد.

مرحوم آخوند مطرح کرده اند مرحوم کلینی در دیباجه کتاب کافی قائل به تخییر شده اند. لکن در آینده بحث خواهیم کرد که روشن نیست که کلینی نیز به اصل تخییر عمل کرده باشند هر چند در دیباجه قائل به تخییر شده اند. برخی از مؤلفین کتب حدیث نیز اصل تخییر را اختیار کرده اند لکن در مقام عمل جز در موارد نادر اساس آن حرکت نکرده اند.

ص: ۵۱۲

طائفه دوم: اخبار توقف

اخبار در تعارض دو خبر مکلف را به لزوم توقف امر می کنند.

معنای توقف؛ توقف یعنی هیچ یک از خبرین را نمی توان اخذ کرد، و در مقام عمل نیز سعه وجود ندارد و به اصول عملیه خلاف خبرین نمی توان مراجعه کرد. نه در حجیت سعه هست و نه در مقام عمل، باید مطابق احتیاط حرکت کرد تا مسأله روشن شود و روشن شدن مسأله به این است که ملاقات با امام معصوم علیه السلام حاصل شده و از او سؤال شود یا با اعلم مواجه شده و از او سؤال شود یا اخبار و ادله تتبع شود « لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَمْراً»(۱) .

اخبار توقف دو دسته اند ۱. اخبار عامه آمره به توقف هنگام شبهه ۲. اخبار خاص وارده در تعارض خبرین.

اخبار عامه

«الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَهِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَه»(۲) .

تعارض خبرین از مصادیق شبهه است و طبق این اخبار باید آنجا توقف نمود.

مناقشه: لوزم توقف در موارد علم اجمالی

در بحث برائت از اخبار توقف جواب داده شده است(۳) که آن اخبار ناظر به مواردی هستند که علم اجمالی به اصل تکلیف وجود دارد، و فی حد نفسه شامل موارد تعارض خبرین نیستند.

و اگر محققی مدعی باشد که عمومات توقف شامل موارد تعارض خبرین هستند جواب آن است که در فرض شمول محکوم ادله برائت هستند و دلالت ندارند بر لزوم توقف در مطلق شبهات.

۱- (۱) سوره طلاق آیه ۱.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۵۵باب۱۲ من ابواب صفات القاضی ح۲. و اخبار برائت در فرائد الاصول ج۲ ص۶۵.

۳- (۳) فرائد الاصول ۲/۶۹.

اگر قائلی مدعی دلالت اخبار توقف بر لزوم توقف در مطلق شبهه باشد، جواب آن است که این اخبار یا با اخبار تخییر تخصیص خورده اند _ اگر اخبار تخییر مورد قبولتان باشد _ یا با اخبار ترجیح که در آینده ذکر خواهند شد. بنابراین نظریه توقف به طور مطلق در خبرین متعارضین اساس ندارد و نمی شود برای این نظریه به عمومات «قف عند الشبهه» استدلال کرد.

اخبار خاصه

در چندین روایات امر شده است به توقف و تأخیر عمل تا ملاقات امام علیه السلام.

روایت نخست: مقبوله عمر بن حنظله

«قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامُهُمُ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعاً قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ».(۱)

ص: ۵۱۴

۱- (۴) الكافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱. « مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَ إِلَى الْقُضَاةِ أَ يَحِلُّ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتاً وَ إِنْ كَانَ حَقّاً ثَابِتاً لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدَّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشِّرْكِ بِاللَّهِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتْ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمَا «۳» مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَ رَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِيعاً قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمْيَلُ حُكَّامُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَيُتْرَكُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخَرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامُهُمُ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعاً قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ».

عمر بن حنظله از امام علیه السلام میپرسد که دو حاکم اختلاف نظر ندارند و منشأ اختلاف آنها دو روایت است و حضرت پاسخ می دهند که ترجیح با روایت روای اعدل و افقه و اصدق است، عمر بن حنظله چندین بار فرض تساوی را میپرسند و امام جواب میدهند و در نهایت می فرمایند اگر در همه این مرجحات مساوی بودند عمل را به تأخیر بیانداز تا امام را ملاقات کنی همانا وقوف در شبهه بهتر است از افتاد در مهلکه.

توقف مجرد تأخیر انداختن کشف نیست بلکه تأخیر انداختن کشف و حل مسأله به همراه توقف در عمل چون امام لزوم توقف را تعلیل می کنند به اینکه وقوف در شبهه بهتر است از افتادن در هلکه.

هر چند صدر مقبوله راجع به تعارض دو حاکم است اما ذیل آن در تعارض خبرین می باشد.

بررسی سندی: قبول سند

اشکالی در سند مقبول وجود ندارد. همانطور که شیخ اعظم انصاری(۱) فرموده اند این روایت را مشایخ ثلاثه کلینی شیخ صدوق و شیخ طوسی نقل کرده اند. سند ایشان تا عمر بن حنظله بعضا مشترک است و بعضا مختص است و سند تا عمر بن حنظله مشکلی ندارد و سخن در خود عمر بن حنظلبه می باشد.

مرحوم محقق خویی در مصباح الاصول(۲) با اشاره و در معجم(۳) با تفصیل فرموده اند دلیلی بر وثاقت عمر بن حنظله وجود ندارد. و تمام روایات وی را به لحاظ سندی نمی توان پذیرفت.

۱- (۵) فرائد الاصول ج۴ ص۵۷.

۲- (۶) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۱، ص: ۱۴۲.

۳- (۷) معجم رجال الحدیث ج : ۱۳ ص : ۲۷.

قبول سند روایت از سوی محقق خویی با مبانی [رجالی] ایشان نمی سازد اما از باب ناچاری و تسالم اصحاب تمایل به تمامیت سن دارند.

ایشان در مصباح الاصول نسبت به ردّ خصوص این روایت از عمر بن حنظله که به مقبوله اشتهار یافته است منصرف شده و در نفس تمایل هستند به پذیرش خصوص این روایت و در نهایت در دل شک داشته و مردد هستند. و علت اینکه از ردّ این روایت دست برداشته و شاک هستند این نکته می باشد که فقها فتوایی دارند و آن فتوا مدرکی ندارد جز این مقبوله؛ و آن فتوا این است که اگر کسی مخاصمه را به نزد قاضی جور ببرد و حق خود را با حکم او بیگرد، سحت گرفته است.

علما بدون دلیل فتوا نمی دهند و فتوای ایشان دلیلی ندارد جز این روایت «فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتاً وَ إِنْ كَانَ حَقّاً ثَابِتاً لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ» چون این فتوا مطابق با قاعده نبوده و مخالف آن است، چون قاعده در اینجا آن است که شخص حق خودش را گرفته و حلال است اما روایت بر خلاف قاعده میگوید آنچه بگیرد حرام و سحت خواهد بود.

عمل علما نشانگر قبول این روایت می باشد نه وثاقت راوی آن.

مشابه این مسأله در مورد برخی از روایت نیز گفته شده است. مثلاً شیخ صدوق در مورد برخی از روایات فرموده است «اصح روایات باب این روایت است» و بیان ایشان دلیل بر وثاقت راوی آن روایت نیست چون شاید آن روایت خصوصایت و قرائنی دارد که موجب اطمینان به صدورش می شود.

این مطلب [و کبری] مطلب متینی است و در محل بحث هر چند در وثاقت عمر بن حنظله اشکال داشته باشیم اما روایت مورد قبول است.

ص: ۵۱۶

در نظر تحقیق عمر بن حنظله ثقه است از راه کثرت روایت و روایت اجلا از او و روایت صفوان از او و این امور برای وثاقتش کافی است.

مخصوصا در روایتی حال او از امام علیه السلام سؤال شده است و محقق صدر به آن روایت اشاره کرده است.(۱) یزید بن خلیفه حال عمر بن حظله را امام صادق علیه السلام پیرسد می پرسد « عَنْ یَزِیدَ بْنِ خَلِیفَهَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَهَ- أَتَانَا عَنْکَ بِوَقْتٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع- إِذاً لَا یَکْذِبُ عَلَیْنَا»(۲) محقق صدر پس از آن به بررسی سند روایت یزید بن خلیفه پرداخته است و سند آن روایت تمام است مگر از ناحیه خود یزید بن خلیفه و او را با روایت صفوان از او درست کرده است.

با اینکه صفوان از عمر بن حنظله روایت دارد و می توان عمر بن حنظله را از راه نقل صفوان از او درست کرد اما تلاش محقق صدر خوب است و نکته دارد چون توثیق یزید بن خلیفه از راه صفوان و توثیق عمر بن حظله از راه روایت او مزیت بیشتری دارد که متضمن تأیید امام صادق علیه السلام است.

بررسی دلالی

مناقشه نخست: توقف در طول فقد مرجحات

اگر دلالت مقبول بر لزوم توقف تمام باشد، این حکم بعد از فقد مرجحات است. امام علیه السلام چندین مرجح را در چند مرلحه ذکر می کنند و عمر بن حنظله در هر مرحله فرض تساوی را مطرح کرده و حکمش را میپرسند و امام در نهایت می فرمایند در این صورت توقف کن و عمل را تأخیر بیانداز تا امامت را ملاقات کنی و بپرسی.

ص: ۵۱۷

۱- (۸) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۳۷۰.

۲- (۹) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۳۳ باب۵ من ابواب المواقیت ح۶.

بنابراین بر فرض تمامیت دلالت این دلیل اخص از مدعی است.

مناقشه دوم: فرض امکان فحص و بیان حکم موافق قاعده

بر فرض تمامیت دلالت مقبوله بر لزوم توقف، این حکم طبق قاعده است و ما بودیم و این روایت نبود طبق قاعده در تعارض دو خبر یا دو نقل ازفتوای مجتهد باید توقف کرده و به هیچکدام عمل نکرده تا از امام علیه السلام یا مجتهد بپرسیم.

مفاد این مقبوله ترک عمل به خبرین و لزوم توقف است در فرضی که فحص ممکن میباشد و طبق قاعده در این فرض نمی توان به هیچکدام از خبرین عمل کرد و نمی توان قائل به تساقط شده و هر دو را کنار گذاشته و برائت جاری کرد بلکه فحص واجب است.

سابق به این مقبوله مناقشه می شد که این روایت مختص به زمان حضور امام علیه السلام می باشد و در زمان غیبت قاعده مستفاد از روایات توقف نیست.

لکن به این مناقشه جواب داده شده است که امام خصوصیت ندارد و مراد از امام و سؤال از او موارد امکان فحص است، فحص می تواند با سؤال از امام علیه السلام باشد یا سؤال از اعلم یا با تتبع.

سؤال: فتوای فقیه در حق فقیه دیگر حجیت ندارد تا حکم مسأله را از مجتهد اعلم از خود بپرسد؟

پاسخ: امام علیه السلام از سائل استفصال نکردند که کسی که دو خبر نزد او متعارض کرده است عامی است یا فقیه. در مورد روایت دو قاضی به طور اختلافی بر مقضی علیه حکم کرده بودند و مقضی علیه حکم اختلاف را از امام علیه السلام پرسید و امام علیه السلام فرمود هیچکاری نکنید تا اینکه از ما بپرسید [و فحص کنید]. این جواب منطبق است بر مقلدی که دو نقل از فتوای مجتهدش نزد متعارض شده است. بله این روایت نسبت فتوای مجتهد در حق مجتهد دیگر در زمان غیبت مصداق ندارد.

حاصل مناقشه: محل بحث _ که دو خبر تعارض کرده اند و فحص و یأس حاصل شده و امکان لقاء امام علیه السلام وجود ندارد _ صغری برای قاعده ای که در مقبوله بیان شده است نمی باشد.

روایت دوم: روایت مستطرفات سرائر

مستطرفات سرائر از کتاب مسائل الرجال «مسائل محمد بن علی بن عیسی حدثنا محمد بن احمد بن محمد بن زیاد و موسی بن محمد بن علی بن عیسی قال کتبت الی الشیخ موسی الکاظم اعزه الله و ایده عن الصلوه (الی ان قال) و سألته علیه السلام عن العلم المنقول الینا من آبائک و اجدادک علیهم السلام قد اختلف علینا فیه. کیف العمل به علی اختلافه او الردّ الیک فیما اختلف فیه؟ فکتب علیه السلام ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموه فردّوه الینا»(۱)

به این روایت هم استدلال شده بر توقف هنگام تعارض اخبار.

از لحاظ دلالی مشکل نخست روایت قبل را ندارد. در روایت قبلی توقف فرع بر فقدان مرجحات شده بود. اما در این روایت سائل از تعارض اخبار می پرسد و امام علیه السلام پاسخ می فرمایند که هرچا میدانید حدیث مال ماست عمل کنید و هر جا نمی دانید به ما رد کنید. مورد روایت در تعارض اخبار است و مراد از رد نیز یعنی توقف کنید تا اینکه از خودمان بپرسید.

لسان این روایت ردّ است و لسان روایت قبلی توقف بود. و همانگونه که محقق صدر بیان کرده اند لسان روایات دو گونه است لسان برخی رد است و لسان برخی توقف.

ص: ۵۱۹

۱- (۱۰) جامع احادیث الشیعه ج۱ ص۳۶۴ باب۶ من ابواب المقدمات ح۳۳.

بررسی سندی

مراد از شیخ در سند کیست؟ اینگونه که نوشته موسی الکاظم مراد است.

روایت قبلی از نظر سندی مشکل نداشت اما از نظر دلالت مشکل داشت. اما این روایت از لحاظ سند اشکال دارد. ابن ادریس سند خود را به کتاب مسائل محمد بن علی بن عیسی نقل نکرده است.

ابن ادریس در مستطرفات روایاتی را از اصول بسیاری نقل کرده است که آن روایات در کتب اربعه نیست. از جمله آن اصول و کتب و مسائل، کتاب مسائل الرجال است و در کتاب مسائل محمد بن علی بن موسی را نقل میکند.

حدثنا محمد بن احمد بن محمد بن زیاد و موسی بن محمد(۱) عن محمد بن علی بن موسی.

ابن ادرسی سند خود را به کتاب نقل نمی کند. و ظاهرا روات مذکور در سند را می توان درست کرد و اشکالی از ناحیه آن روات نیست.

اگر این کتاب از کتب مشهوره بود نیازی به ذکر سند از سوی ابن ادریس نبود. مثلا اگر ابن ادریس از کتاب حلبی روایت را نقل می کرد که آن روایت در کتب اربعه نیست، اشکالی از جهت سند ابن ادریس به کتاب حلبی ایجاد نمی شد. چون کتب مشهوره نیاز به سند ندارند. اما کتاب محمد بن علی بن موسی مشهور نیست و ابن ادریس هم با او فاصله زمانی دارد و ما نمی دانیم که آیا از همان کتاب او نقل کرده است لذا اگر معروف نبود نیاز به ذکر سند دارد.

۱- (۱۱) مقرر: استاد سند را اینگونه خواندند و آنچه در کتاب جامع احادیث الشیعه است همانگونه است که در ابتدای مطرح کردن حدیث دوم ذکر شد.

شیخ طوسی روایات خود را از کتاب های زیادی نقل کرده و در فهرست سند خود به کتاب را ذکر کرده است و می توان با مراجعه به فهرست طبق مبنای رجالی سند شیخ تا کتاب را تصحیح کرد یا مناقشه نمود. اما ابن ادریس سند خود به کتاب را نقل نکرده است. ممکن است ایشان به روایت اطمینان پیدا کرده است اما اطمینان او به درد ما نمی خورد.

تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات /اخبار توقف ۹۵/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات /اخبار توقف

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اخبار علاجیه به ذکر طائفه دوم اخبار توقف رسید. دومین روایت، روایت مستطرفات سرائر بود و گفته شد از لحاظ سندی مرسل است.

معنای عبارت کفایه

مرحوم آخوند می فرمایند: «و منها ما دل علی التوقف مطلقا. و منها ما دل علی ما هو الحائط منها»(۱) .

مراد ایشان از طائفه دوم اخبار علاجیه که دلالت بر توقف می کنند احتمال دارد روایات عامه آمره به توقف در مطلق شبهه باشد(۲) چه در خبرین متعارضین و چه در غیر آنها، مؤید این احتمال تقریرات ایشان است، در آنجا برای توقف به روایات آمره به توقف در مطلق شبهه تمسک کرده است. و احتمال دارد مراد ایشان اخبار آمره به توقف در متعارضین باشد، اخباری که فقط امر به توقف کرده و ساکت است از اینکه چه باید کرد مانند مقبوله « فَأَرْجِهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ»(۳) و روایات دیگر « ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموه فردّوه الینا»(۴) به خلاف طائفه سوم که امر می کنند به اخذ طرفی که در آن احتیاط در دین است. و احتمال دوم اقرب به ذهن است زیرا ایشان اخبار توقف را دو طائفه قرار می دهد ۱. اخبار آمره به توقف مطلقا ۲. اخبار آمره به حائطه دین و بعید است مرادش از طائفه نخست، اخبار آمره به توقف در مطلق شبهه باشد همچنین چون ایشان از روایات آمره به توقف در مطلق شبهه در بحث برائت جواب داده اند و بعید است اینجا دوباره آنها را مستمسک قرار دهد

۱- (۱) كفايه الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۴۴۲.

۲- (۲) وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص: ۱۵۵باب۱۲ من ابواب صفات القاضی ح۲. و اخبار برائت در فرائد الاصول ج۲ ص۶۵.

۳- (۳) الكافی (ط - الإسلاميه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح۱۰ و وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۱.

۴- (۴) جامع احادیث الشیعه ج۱ ص۳۶۴ باب۶ من ابواب المقدمات ح۳۳.

مراد از طائفه سوم اخبار علاجیه که امر می کننـد به اخـذ طرف احتیاط در دین روایاتی است که در خصوص متعارضـین وارد شده اند و لسان آنها یا توقف است یا ردّ و یا اخذ به طرف احتیاط.

طـائفه سـوم منحصـر اسـت در مرفـوعه زراره و مراد آخونـد از طـائفه سـوم همین مرفـوعه است. امـام علیه السـلام بعـد از ذکر مرجحات و فرض تعادل متعارضین می فرماید«إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَهُ لِدِينِکَ »(۱) و خواهد آمد که معنای «الْحَائِطَهُ لِدِينِکَ » چیست!

گزارشی گوتاه از بررسی مقبوله

در مورد مقبوله عمر بن حنظله بیان شـده که سـند آن مشـکلی نـدارد اما از لحاظ دلالی مبتلی به دو مناقشه است. اولا اخص از مـدعا است، در این روایت بعد از فقد مرجحات به توقف امر شده است ثانیا این روایت مربوط به محل بحث که امکان فحص وجود ندارد نبوده و حکم موافق قاعده را بیان شده است.

برخی به این مقبوله اینگونه منـاقشه نمودنـد که بـا روایات تخییر معارضه دارد. اما چون در نظرتحقیق اخبار تحقیق تمام نیسـتند لذا بین اخبار توقف و تخییر معارضه وجود ندارد.

بررسی روایت مستطرفات سرائر

ادامه بررسی سندی

روایت مسـتطرفات سـرائر از لحاظ سـندی مشـکل دارد. در جامع احادیث الشیعه انتهای سـند شیخ را به امام کاظم علیه السلام تفسـیر کرده است. «کتبت الی الشـیخ موسـی الکاظم» لکن این تفسـیر نادرست است. همانا مراد از شـیخ به دو قرینه امام هادی علیه السـلام می باشد ۱. بـه قرینه روای ۲. ابن ادریس در ابتـدای فصـل یـاددآوری کرده است که در این فصـل مکاتبات امام هادی علیه السلام را با واسطه این شخص نقل میکنم.

۱- (۵) عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیه، ج ۴، ص: ۱۳۳.

در برخی از کتب «الی الشیخ موسی الکاظم» داخل پرانتز آمده است. خیلی جاها مطلبی در تعلیقه میآید مستنسخ بعدی آن را داخل پرانتز داخل متن می آورد سپس آرام آرام داخل متن می شود.

محقق صدر و دیگران مناقشه سندی به روایت میکنند اما مشکل ضعف سند روایت مستطرفات مضر نیست چون روایت دیگری به همین مضمون وجود دارد و آن روایت معتبره بصائر الدرجات است که در کتاب جامع احادیث الشیعه آمده است و این کتاب بهترین مرجع در باب اخبار علاجیه می باشد و کتاب وسائل الشیعه به این جامعیت نیست.

کتاب جامع احادیث الشیعه ج۱، ص ۲۶۶ شماره ۴۵۹ این روایت را بعد از نقل روایت مستطرفات نقل می کند.

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى قَالَ أَقْرَأَنِي دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ الْفَارِسِيُّ كِتَابَهُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ ع وَ جَوَابَهُ بِخَطِّهِ فَقَالَ: نَسْأَلُكَ عَنِ الْعِلْمِ الْمَنْقُولِ إِلَيْنَا عَنْ آبَائِكَ وَ أَجْدَادِكَ قَدِ اخْتَلَفُوا عَلَيْنَا فِيهِ كَيْفَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى اخْتِلَافِهِ إِذَا نَرُدُّ إِلَيْكَ فَقَدِ اخْتُلِفَ فِيهِ فَكَتَبَ وَ قَرَأْتُهُ مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَمُوهُ وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا»(۱) .

محمد بن عیسی، محمد بن عیسی بن عبید است و داوود بن فرق از ثقات است و در این روایت امامی که مورد مکاتبه است را درست آورده است. آن امام امام هادی علیه السلام می باشد

بررسی دلالی

مناقشه دلالی یکم: فرض امکان فحص

اخبار توقف ناظر به جای است که امکان فحص وجود دارد. هر چند این روایات در زمان غیبت امام علیه السلام به لحاظ فحص از فتوای مجتهد مصداق دارند اما محل ابتلا جایی است که دو خبر مختلف و متعارض هستند و تأخیر و فحص و سؤال از امام علیه السلام امکان ندارد.

ص: ۵۲۳

۱- (۶) بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، ج ۱، ص: ۵۲۴.

مناقشه دلالی دوم: توقف و کف در رأی

امر به ردّ در روایت ارتباطی با توقف ادعا شـده در محل بحث نـدارد، توقف مورد بحث یعنی توقف در مقابل ترجیح و تخییر؛ در تعـارض خبرین بایستی هیـچ کـدام اخـذ نشود و طبق هیچکـدام فتوی داده نشود و به هیـچ اصول عملیه مراجعه نشود. و اما اینکه در مقام عمل چه بایـد کرد؟ مورد به مورد فرق می کنـد، اگر دوران بین محذورین باشد مکلف مخیر است و اگر دوران بین محـذورین نباشـد و احتیـاط جا داشـته باشـد لزوم احتیاط از اخبار توقف اسـتفاده می شود و اگر عقل حکمی داشـته باشـد حکم به احتیاط میکند چون امکان فحص وجود دارد و معلوم نیست عقل حکم کند به لزوم احتیاط.

این روایت و روایـات ردّ ظهور دارد در اینکه در مواردی که در فهم روایـات بـا مشـکل مواجه شدیـد یا به خاطر صـعب بودن روایات ـ روایات صـعب و مستصعب است ـ یا به خاطر اختلاف روایات، علم آن را به ما رد کنید و اجتهاد خود را به روایت تحمیـل نکنیـد، از سوی نفس توجیهاتی نیاوریـد، در جاهای مشـکل دخل و تصـرف نکنیـد و علم آن را به ما واگزاریـد «اهل البیت ادری بما فی البیت».

روایت یـا ظهور در این معنـا دارد یـا حـداقل احتمـال این معنا در روایت است لـذا بر توقف مورد ادعا نمی شود به این روایت استدلال کرد.

مفاد روایت آن است که در مورد اختلاف دو روایت قضاوت نکن، اعمال نظر نکن، نتیجه آن مثل تساقط است.

مفاد اصل تساقط آن است که هر دو روایت ساقطند.

و مفاد اخبار رد آن است که هر دو روایت را باید کنار گذاشته شود و در معنای انها نباید سخن گفته شود،

طبق هر دو مفاد روایتین مختلفین حجت نیستند، اما اصل تساقط میگوید دو روایت ساقطند و اخبار توقف می فرمایند آن دو را کنار بگذارید، روایتن را با توجیه معنا نکنید، بگویید نمی دانیم. اگر انسان بخواهد سخن بگوید سخن غیر شرعی گفته و نسبت نا روا به ائمه علیهم السلام می دهد.

از اخبار توقف استفاده نمی شود که در مقام عمل چه باید کرد و ساکت هستند، و چیزی بیان نمی کنند! امر به احتیاط نمی کنند!

از شارع سؤال می شود تکلیف عملی چیست؟ می فرماید: در جای دیگر بیان کره ام «رفع ما لایعلمون». اخبار رد نهی از توجیه و اعمال نظر می کند و امر به رد علمش به اهل بیت می فرماید و از فتوی دادن طبق اصول شرعی نهی نمی کند.

حاصل مناقشه: از این روایت مدعای بزرگی همچون نهی از فتوا دادن و نهی از مراجعه به اصول است استفاده نمی شود. اگر مدلول و ظهورشان اجنبی از بحث نباشد لااقل اجمال دارد و معنای رد و توقف روشن نیست. و قدر متیقن از روایت آن است که به روایتین مختلفین نباید عمل شود، نه آنکه نهی شده باشد از مطلق فتوا دادن طبق آن دو و طبق اصول شرعی.

مؤید این معنا ذیل روایت میثمی است که در جامع احادیث الشیعه ح ۱ ص ۲۶۲ ذکر کرده است. دو خبر مختلف فرض شده است که بعد از فقد موافقت کتاب و منبهات و قرائنی که در این روایت آمده است، بعد از فرض تعادل دو روایت امر به رد آن به امام علیه السلام شده است «قَالَ حَدَّثَنِی أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْمِیثَمِیُّ أَنَّهُ سُئِلَ الرِّضَا ... وَ مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِی شَیْ ءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَیْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَی بِذَلِکَ وَ لَا تَقُولُوا فِیهِ بِآرَائِکُمْ وَ عَلَیْکُمْ بِالْکَفِّ وَ التَّثَبُّتِ وَ الْوُقُوفِ وَ أَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّی یَأْتِیَکُمُ الْبَیَانُ مِنْ عِنْدِنَا»(۱)

ص: ۵۲۵

۱- (۷) عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص: ۲۱.

علم اختلاف روایات را به ما برگردانید، ما آنها را گفتیم و معنای آن را ما بهتر میدانیم، ما اولی به آن هستیم و با رأی خود سخن نگویید و طلب کنید و بحث کنید تا اینکه بیان از ناحیه ما برسد.

مرحوم شیخ عبد الکریم حائری نیز روایت را به همین گونه معنا کرده است. و این معنا را به روایات توقف تسری داده است. معنای روایات، توقف در مقام عمل نیست و مراد توقف در رأی و نظر است. نظر دادن در معرض هلاکت قرار گرفتن است. روایات رد و توقف مربوط به علاج متعارضین نبوده و مفادشان آن است که نباید در مورد متعارضین اعمال نظر کرد بلکه باید منتظر حقیقت بود تا اینکه روشن شود.

نتیجه بحث: سند اخبار توقف تمام است اما از لحاظ دلالی مناقشات مذکور را دارند، نسبت به خبر «ردّ» در نظر تحقیق مناقشه اول اقرب به ذهن است. و مناقشه دوم تأیید می شود با روایت میثمی. روایت «فارجئه» یک مناقشه اضافه دارد و روایت «ردّوه» یک منبه اضافه دارد.

معنای اخبار توقف در کتب اصولی متقدم بحث نشده است و شرح و تفصیل داده نشده و محقق صدر هستند که آمده اند و اخبار توقف را تفصیل داده اند.

اخبار دیگری هم با لسان رد وجود دارد مثل مرسله احتجاج لکن بهترین ها همان بود که گذشت و نیاز به تعرض به دیگر روایت نیست.

طائفه سوم: اخبار اخذ به حائط

مرحوم آخوند درست فرموده اند که بخشی از اخبار علاجیه اخبار آمره به اخذ احتیاط است.

ظاهر نظر آخوند در این طائفه به مرفوعه زراره است و این روایت در مستدرک است و ایشان به مستدرک اعتماد داشته و هر مجلس استفتاء به آن عنایت داشته است و در بحث انسداد متمایل به مبنای وثوق خبری است. لذا به این مرفوعه نظر داشته است.

ص: ۵۲۶

در طائفه چهار اخبار ترجیح همین روایت نیز مطرح خواهد شد «وَ رَوَی الْعَلَّامَهُ قُدِّسَتْ نَفْسُهُ مَرْفُوعاً إِلَی زُرَارَهَ بْنِ أَعْیَنَ قَالَ سَأَلْتُ الْبَاقِرَ ع فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ یَأْتِی عَنْکُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِیثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَیِّهِمَا آخُذُ فَقَالَ یَا زُرَارَه ... فَقَالَ إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِیهِ الْحَائِطَهُ لِدِینِکَ وَ اتْرُکْ مَا خَالَفَ الِاحْتِیَاطَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعاً موافقین [مُوَافِقَانِ] لِلِاحْتِیَاطِ أَوْ مخالفین [مُخَالِفَانِ] لَهُ فَکَیْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ ع إِذَنْ فَتَخَیَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذُ بِهِ وَ تَدَعُ الْآخَر»(۱) .

مناقشه سندی

این روایت مرفوعه است و سند ندارد و منتهی می شود به کتاب غوالی الئالی و در کتاب و مؤلف طعن وارد شده است و اگر هم کتاب خوب باشد و هم مؤلف باز روایت مرسل است و باید در نسبت دادن مطلبی به شارع باید حجت داشت و این مرسله حجت نیست.

بررسی دلالی

مناقشه اولی: فقدان ظهور در اخذ احتیاط در بین دو خبر

مراد از « الْحَائِطَهُ لِدِینِکَ » چیست؟

دو احتمال در این تعبیر وجود دارد

هر کدام از خبرینی که مطابق با احتیاط باشد باید اخذ شود.

از مجموع خبرین و وجه احتیاط برای دین باید وجه احتیاط اخذ شود.

طبق احتمال نخست اگر مفاد یک روایت وجوب بود و مفاد دیگری مستحب، باید روایت وجوب را اخذ کرد. اگر مفاد روایتی وجوب و مفاد دیگری عدم وجوب است باز باید مفاد وجوب را اخذ کرد.

طبق احتمال دوم باید وجه مطابق احتیاط را اخذ کرد، نه اینکه از بین دو خبرین باید یکی را که موافق احتیاط است باید اخذ کرد بلکه وجه احتیاط باید مراعات شود مثلا اگر روایتی میگوید مستحب است و روایتی می گوید مکروه است و مکلف احتمال می دهد که واجب باشد باید جانب وجوب را اخذ کند. و طبق این احتمال امر به احتیاط در این روایت امری استحبابی است، و در بحث برائت گذشت که ادله برائت نص هستند در عدم وجوب احتیاط و ادله احتیاط و این خبر ــ اگر سند داشته باشد یا با اخبار من بلغ ــ ظهور دارند در استحباب احتیاط و نص بر ظاهر مقدم است.

ص: ۵۲۷

۱- (۸) عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیه، ج ۴، ص: ۱۳۳.

در این روایت دو احتمال وجود دارد و وجود احتمال نمی توان به آن استدلال کرد.

[جواب: فرض احتیاط در بین دو خبر مختلف

به قرینه تکرار سؤال و تقریر امام نسبت به آن روشن می شود که احتیاط مطرح شده احتیاط در بین آن دو روایت مختلف است. نه احتیاط به وجهی که خارج از دو روایت است]

مناقشه دوم: معارض با اخبار تخییر

اگر کسی اخبار تخییر را قبول کند، این خبر معارض است با آن اخبار، این روایت طبق هر دو احتمال معارض است با اخبار تخییر.

اخبار تخییر میگویند علاج در متعارضین مطلقا تخییر است.

این خبر میگوید علاج ترجیح به طرف احتیاط است سپس تخییر.

عمده در اشکال آن است که گفته شود این روایت سند ندارد.

پایان بحث از طائفه سوم.

فردا ان شاء الله بحث از طائفه چهارم.

تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات /اخبار ترجیح ۹۵/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات /اخبار ترجیح

خلاصه مباحث گذشته:

تا کنون سه طائفه از اخبار علاجیه بیان شد، اخبار تخییر، اخبار توقف و اخبار احتیاط.

مرحوم آخوند به اخبار تخییر اعتماد کرده است. لکن این طائفه از اخبار یا سندشان ضعیف است یا دلالتشان و برخی از آنها نیز هم سند و هم دلالتشان ضعیف است.

اخبار توقف از لحاظ سند تمام اند لکن از لحاظ دلالت ناتمام اند.

اخبار احتیاط از لحاظ سند ناتمام و از لحاظ دلالت تمام اند.

طائفه سوم اخبار علاجیه مرفوعه زراره بود و در آن دو روایت متعارض فرض شده و در نهایت امر شده به اخذ طرف احتیاط از بین دو خبر متعارض و در فرضی که از این جهت هم مساوی بودند امر به تخییر شده است.

ص: ۵۲۸

تنها مناقشه در مرفوعه مناقشه به سند آن است که مرفوعه می باشد و نمی توان به آن اخذ کرد.

طائفه چهارم: اخبار ترجیح

اخبار ترجیح خود چند دسته اند و عده ای از مرجحات در آن ذکر شده است. مرحوم آخوند مرجحات را از مخالفت عامه شروع کرده است و ترتیب بحث ما ترتیب مرحوم آخوند در کتاب کفایه است.(۱)

مخالفت عامه

در ترجیح به مخالفت عامه چند روایت وارد شده است. و نخستین آن مقبوله عمر بن حنظله می باشد.

روایت نخست: مقبوله عمر بن حنظله

«مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَیْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَهَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلَیْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَیْنَهُمَا مُنَازَعَهٌ فِی دَیْنٍ أَوْ مِیرَاثٍ فَتَحَاکَمَا إِلَی السُّلْطَانِ وَ إِلَی الْقُضَاهِ أَ یَحِلُّ ذَلِکَ قَالَ مَنْ تَحَاکَمَ إِلَیْهِمْ فِی حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاکَمَ إِلَی الطَّاغُوتِ وَ مَا یَحْکُمُ لَهُ فَإِنَّمَا یَأْخُذُ سُحْتاً وَ إِنْ کَانَ حَقّاً ثَابِتاً لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُکْمِ الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ یُکْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَی یُرِیدُونَ أَنْ یَتَحاکَمُوا إِلَی الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ یَکْفُرُوا بِهِ قُلْتُ فَکَیْفَ یَصْنَعَانِ قَالَ یَنْظُرَانِ إِلَی مَنْ کَانَ مِنْکُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَی حَدِیثَنَا وَ نَظَرَ فِی حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْکَامَنَا فَلْیَرْضَوْا بِهِ حَکَماً فَإِنِّی قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَیْکُمْ حَاکِماً فَإِذَا حَکَمَ بِحُکْمِنَا فَلَمْ یَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُکْمِ اللَّهِ وَ عَلَیْنَا رَدَّ وَ الرَّادُّ عَلَیْنَا الرَّادُّ عَلَی اللَّهِ وَ هُوَ عَلَی حَدِّ الشِّرْکِ بِاللَّهِ قُلْتُ فَإِنْ کَانَ کُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِیَا أَنْ یَکُونَا النَّاظِرَیْنِ فِی حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِیمَا حَکَمَا وَ کِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِی حَدِیثِکُمْ قَالَ الْحُکْمُ مَا حَکَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِی الْحَدِیثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا یَلْتَفِتْ إِلَی مَا یَحْکُمُ بِهِ الْآخَرُ قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِیَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا یُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَی الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ یُنْظَرُ إِلَی مَا کَانَ مِنْ رِوَایَتِهِمْ عَنَّا فِی ذَلِکَ الَّذِی حَکَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ مِنْ أَصْحَابِکَ فَیُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُکْمِنَا وَ یُتْرَکُ الشَّاذُّ الَّذِی لَیْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِکَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَهٌ أَمْرٌ بَیِّنٌ رُشْدُهُ فَیُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَیِّنٌ غَیُّهُ فَیُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْکِلٌ یُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَی اللَّهِ وَ إِلَی رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَیِّنٌ وَ حَرَامٌ بَیِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَیْنَ ذَلِکَ فَمَنْ تَرَکَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَکَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَکَ مِنْ حَیْثُ لَا یَعْلَمُ قُلْتُ فَإِنْ کَانَ الْخَبَرَانِ عَنْکُمَا «۳» مَشْهُورَیْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْکُمْ قَالَ یُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُکْمُهُ حُکْمَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ خَالَفَ الْعَامَّهَ فَیُؤْخَذُ بِهِ وَ یُتْرَکُ مَا خَالَفَ حُکْمُهُ حُکْمَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ وَافَقَ الْعَامَّهَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَ رَأَیْتَ إِنْ کَانَ الْفَقِیهَانِ عَرَفَا حُکْمَهُ مِنَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَیْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّهِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَیِّ الْخَبَرَیْنِ یُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّهَ فَفِیهِ الرَّشَادُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِیعاً قَالَ یُنْظَرُ إِلَی مَا هُمْ إِلَیْهِ أَمْیَلُ حُکَّامُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَیُتْرَکُ وَ یُؤْخَذُ بِالْآخَرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُکَّامُهُمُ الْخَبَرَیْنِ جَمِیعاً قَالَ إِذَا کَانَ ذَلِکَ فَأَرْجِهِ حَتَّی تَلْقَی إِمَامَکَ

فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَاتِ».(۲)

ص: ۵۲۹

۱- (۱) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۳.

۲- (۲) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۱.

از لحاظ سندی گذشت که مشکلی ندارد و اگر مشکلی باشد از لحاظ دلالت است.

در ذیل مقبول دو روایت مختلف فرض شده است که یکی موافق عامه و دیگری مخالف عامه است و سؤال شده از اینکه به کدام اخذ شود «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَ رَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّهِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّهَ فَفِيهِ الرَّشَادُ».

آنچه معیار است برای شناخت نظر ایشان نظر عموم می باشد. بنابراین خبری موافق عامه است که موافق با نظر عموم عامه است که در این صورت ممکن است شاذی از ایشان مخالف با عموم باشد. و خبری مخالف با عامه است که مخالف با عموم عامه باشد و در این صورت نیز ممکن است شاذی از ایشان همراه با عموم نباشد لذا لازم نیست خبر مخالف با همه عامه باشد.

سائل دوباره فرض می کند که یکی از دو خبر مختلف موافق با گروهی از عامه است و خبر دیگر موافق با گروه دیگر از عامه است در این صورت وظیفه چیست؟ «فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِيعاً قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمْيَلُ حُكَّامُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَيُتْرَكُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخَرِ» حضرت می فرمایند به نظر حکام و قضات نگاه کن، و خبری را که حکام و قضات عامه به آن مایل تر هستند را رها کرده و خبر دیگر را اخذ کن.

[نظریه پرازهای] جامعه به سه دسته تقسیم می شوند.

علما و مفتین

علما و مفتین کسانی هستند که مردم در مسائل شرعی به آنها مراجعه میکنند.

ص: ۵۳۰

حاکمان

حاکمان فرمان روایان هستند و که دستور می دهند و بر مردم امارت میکنند.

قضات

قضات کسانی هستند که با فرمان روایان هم خط سیاسی بوده و با ایشان رابطه خوبی دارند مانند ابن ابی لیلا.

قضات بر طبق قوانین سابق که قوانین عقلایی هستند و مواردی از قوانین که اجتهاد خودشان است قضاوت می کنند. و به طور طبیعی در خصوماتی که طرف خصومت از دوستان حکّام بودند یا مسأله مسأله سیاسی بود، حکّام در قضاوت دخل و تصرف می کردند و قضات باید با احتیاط و دست به عصا راه می رفتند که مبادا موجبات غضب حکم را فراهم آورند. بلکه در مواردی مثل اینکه فرزند حاکم مرتکب خلاف شده بود قاضی نمی توانسته قضاوت کند و نوبت به حاکم میرسیده و او قضاوت می کرده و شعار قوه قضائیه مستقل از سخنان جدید است و آن زمان قضات استقلالی نداشتند. خصوصا که حکام خود را امام المسلمین و احیاگر سنت و خلیفه رسول الله صلی الله علیه و آله می دانستند و برخی فاضل بودند در قضاوت دخل و تصرف میکردند.

حضرت در چنین شرائطی می فرماید اگر دو خبر با هم تعارض کردند آن خبری که موافق با نظر علمای ایشان است را رها کن و خبر مخالف ایشان را اخذ کن و اگر هر دو خبر موافق با ایشان بوده خبری را که حکام و قضات به آن امیل هستند را رها کن و دیگری را اخذ نما. ما آن خبر را به خاطر حذر از حکام و قضات صادر کرده ایم. در روایت هست که امام علیه السلام می فرماید «من می ترسم که خلاف ابن ابی لیلی بگویم». در روایت دیگر هست که امام می فرماید عید آن روزی است که امام بگوید «ذَاکَ إِلَی الْإِمَامِ إِنْ صُمْتَ صُمْنَا وَ إِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا ... وَ اللَّهِ أَنَّهُ یَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَکَانَ إِفْطَارِی یَوْماً وَ قَضَاؤُهُ أَیْسَرَ عَلَیَّ مِنْ أَنْ یُضْرَبَ عُنُقِی »(۱) ائمه علیهم السلام هم از حکام تقیه می کردند و هم از قضات.

۱- (۳) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۴، ص: ۸۳ عن أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: دَخَلْتُ عَلَی أَبِی الْعَبَّاسِ بِالْحِیرَهِ «۱» فَقَالَ یَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِی الصِّیَامِ الْیَوْمَ فَقُلْتُ ذَاکَ إِلَی الْإِمَامِ إِنْ صُمْتَ صُمْنَا وَ إِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا فَقَالَ یَا غُلَامُ عَلَیَّ بِالْمَائِدَهِ فَأَکَلْتُ مَعَهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ وَ اللَّهِ أَنَّهُ یَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَکَانَ إِفْطَارِی یَوْماً وَ قَضَاؤُهُ أَیْسَرَ عَلَیَّ مِنْ أَنْ یُضْرَبَ عُنُقِی .

دوباره سائل فرض میکند که اگر هر دو خبر به گونه ای بودند که حکام به آن مایل بودند وظیفه چیست؟ امام علیه السلام میفرمایند «إِذَا کَانَ ذَلِکَ فَأَرْجِهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَکَ».

تقریب استدلال؛ ذیل این روایت در خبرین متعارضین وارد شده است و حضرت در خبرین متعارضین فرموده اند «خبر مخالف علمای عامه را بگیر» از ترجیح خبر مخالف علمای عامه فهمیده می شود که خبری که موافق با ایشان است به خاطر تقیه صادر شده است و اگر دیدی که علما حساسیت ندارد به آن خبری که مخالف با حکام و قضات عامه است را اخذ کن.

مناقشه: مورد روایت اختلاف حکمین (شیخ انصاری)

مرحوم شیخ انصاری قدس سره بر این روایت اشکال کرده اند که این روایت مربوط به اختلاف حکمین است. و مربوط به محل بحث دو خبر متعارض نزد مجتهد نمی باشد. سائل از اختلاف حکم دو قاضی سؤال کرده است «فَإِنْ کَانَ کُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ یَکُونَا النَّاظِرَیْنِ فِی حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِیمَا حَکَمَا وَ کِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِی حَدِیثِکُم » حضرت هم فرموده مرجع حکم قاضی اعدل و افقه و اصدق می باشد « الْحُکْمُ مَا حَکَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِی الْحَدِیثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا یَلْتَفِتْ إِلَى مَا یَحْکُمُ بِهِ الْآخَرُ».

درست است که بحث از روایت است ما ترجیح روایت برای حکم و ترجیح حکم است. «قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِیَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا یُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ یُنْظَرُ إِلَى مَا کَانَ مِنْ رِوَایَتِهِمْ عَنَّا فِی ذَلِکَ الَّذِی حَکَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ مِنْ أَصْحَابِکَ فَیُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُکْمِنَا وَ یُتْرَکُ الشَّاذُّ الَّذِی لَیْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِکَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ». در ادامه نیز بحث راجع به ترجیح حکم می باشد.

ص: ۵۳۲

ممکن است کسی بگوید از ترجیح حکمی یکی از حکمین به ترجیح روایت تعدی می کنیم!

لکن تعدی صحیح نیست چون احتمال خصوصیت مورد وجود دارد. روایت در مورد خصوصمت است و ترجیح در باب خصومت خصوصیت دارد و بایست خصومت فیصله پیدا کند لذا آنجا تخییر و توقف و احتیاط جا ندارد، شاید امام علیه السلام ترجیح را جعل کرده است تا خصومت فیصله پیدا کند و اگر سؤال از مورد دیگر بود شاید حضرت آنجا می فرمود توقف کنید، شاید می فرمود مخیر هستید.(۱)

جواب: مورد ذیل، خبرین متعارضین ()

با اینکه صدر روایت مربوط به اختلاف حکمین است و امام در آن مورد ترجیح به مجمع علیه و ترک شاذ را بیان می فرمایند، اما ذیل روایت مربوط به اختلاف خبرین است. سؤال از اختلاف حکمین سبب شد تا امام علیه السلام مطلب جدیدی را تعلیم دهند. امام یاد می دهند که «وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ» طبق این مطلب ورق برمیگردد و برای زراره سؤال دیگری شکل می گرد و او از اختلاف خبرین سؤال می کند « قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ» و بعد از این سخنی از اختلاف حکمین نیست، و امام در جواب می فرماید: « قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ» بعد از آن زراره فرض میکند که هر دو خبر موافق عامه هستند که پیشتر مطرح شد.

ص: ۵۳۳

۱- (۴) مستند فعلا پیدا نشد.

اگر کسی در دلالت مقبوله مناقشه داشت و جواب برای او قانع کننـد نبود و ادعا داشت کل روایت مربوط به اختلاف حکمین است ــ هر چند این ادعا ادعای خلاف ظاهری است ــ برای اثبات ترجیح راویت دوم روایت راوندی این مشکل را ندارد.

روایت دوم: روایت راوندی

کتاب جامع احادیث شیعه ج ۱ ص ۲۶۴ باب ۶ ح ۴۵۲

« سَعِيدُ بْنُ هِبَهِ اللَّهِ الرَّاوَنْدِيُّ فِی رِسَالَتِهِ الَّتِی أَلَّفَهَا فِی أَحْوَالِ أَحَادِيثِ أَصْحَابِنَا وَ إِثْبَاتِ صِحَّتِهَا عَنْ مُحَمَّدٍ وَ عَلِيٍّ ابْنَیْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ أَبِی الْبَرَكَاتِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِی جَعْفَرِ بْنِ بَابَوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی كِتَابِ اللَّهِ- فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِی كِتَابِ اللَّهِ- فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی أَخْبَارِ الْعَامَّهِ- فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ».(۱)

بررسی دلالی

راوندی برای حل معارضه احادیث رساله ای نوشته است و این روایت را در آن ذکر کرده است. با مناقشه به مقبوله این روایت از اهمیت ویژه ای بر خوردار خواهـد شـد. این روایت هم اصل ترجیح را ثابت می کند و هم ترتیب بین آنها را. مرحوم خویی قائل به ترتیب بین مرجحات هستند ابتدا ترجیح به موافقت کتاب و بعد از آن ترجیح به مخالفت عامه.

با اینکه حکام از نقل حدیث و کتابت آن منع می کردند اما علما عامه دسـتور ایشان را جدی نگرفته و اخبار را نقل میکردند و معلوم می شود که همه نظریه آنهـا بر اسـاس قیـاس و اسـتحسان نبوده است، در زمـان صـدور این روایت هنوز زمـان ابو حنیفه نرسـیده است که قیاس و اسـتحسان شایع شود و امام علیه السـلام می فرمایند در تعارض خبرین خبر مخالف اخبار عامه را اخذ کرده و خبر موافق ایشـان را رهـا کنیـد. و وجه اینکه بـایست اخبـار موافق ایشان را رها کرد آن اسـتکه در آن اخبار شـبهه تقیه وجود دارد، صدور آنها جهتی ندارد جز تقیه.

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۸ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۲۹.

این روایت مشکل دلالی نـدارد. و اگر سـندش هم تمام باشـد ترتیبی که مرحوم خویی مدعی آن است اثبات خواهد شد و الا آن ترتیب دلیل ندارد و اثبات ترجیح نیز علی المبنا خواهد بود.

بررسی سندی

صحت سند نزد شیخ انصاری

شیخ اعظم انصاری قدس سره سند را صحیح می داند.(۱)

راوندی از اجلای اصـحاب است، محمد و علی و پدرشان از علما هستند، شیخ حر ابی البرکات را از زهاد قرار داده است، سند بعد از شـیخ صدوق روات از اجلا هسـتند و سند تمام است و شاید نظر شیخ انصاری به بعد از صدوق است و به آن لحاظ می گوید سند صحیح است.

دو مطلب در سند روایت قبل از شیخ صدوق وجود دارد.

مطلب نخست اینکه صاحب وسائل ادعا می کند که راوندی در کتابش این روایت را آورده است و ایشان بایست سـند خود به کتـاب را نقـل کننـد، و ادعای ایشان را مبنی بر اینکه این روایت در آن رساله هست را نمی توان پـذیرفت. چون کتاب او جزو کتب مشـهوره نیست. مثلا کتاب حلبی و احمد بن محمد بن عیسـی از کتب مشـهوره است همانند کتاب کافی کلینی و خصال صدوق نیاز به سند ندارند.

مناشـئ اشـتهار به این است که رجـالیون در کتـاب خود از عنوان کتاب گزارش کننـد، فقها در لابلای مباحث فقهی به روایت کتاب را گزارش کننـد، و هر دو منشأ در مورد کتاب راونـدی منتفی است، روانـدی از علمای قرن شـشم است و علما رجال از کتـاب او گزارش نکرده انـد. حتی دو شاگرد او ابن شـهر آشوب در معالم العلما و منتجب الـدین در فهرست نامی از کتاب او نیاورده انـد با اینکه شـرح حال اسـتادشان را نوشـته اند و جزوه هایی از او گزارش کرده اند، جزوه ای در خمس، جزوه ای در غسل جنابت. این امور سـبب می شود که قطع پیدا کنیم که این رساله مشهور نبوده است. و مثل اینکه به دست مرحوم مجلسی نرسیده است و ایشان آن کتاب را جزء منابع قرار نداده است.

ص: ۵۳۵

۱- (۶) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۶۳.

شهادت صاحب وسائل به اینکه این رساله رساله راوندی است از روی حدس بوده است، ایشان قرائنی را به هم ضم کرده و حدس زده اند که این رساله رساله راوندی است و حدس او مفید فایده نیست.

اگر شیح حر از انسان های اهل دقت در نقل بود و در انتساب مطلب و کتاب شناسی دقت داشت و سراغ قرائن کثیره می رفت، برای انسان اطمینان حاصل نمی شود که نقل او از کتاب راوندی از روی حس بوده است. لکن محدث نوری ایشان را متهم به عدم دقت کرده است و ما هم به این نتیجه رسیده ایم، روشن نیست که چه سبب شده که ایشان اهل دقت نبوده اند آیا شغل قضاوت را داشته اند! [و فراغت نداشته اند!] یا چیز دیگری بوده است!

احتمال نقل حسی ایشان منتفی است و حدس ایشان هم به گونه ای نیست که مفید باشد.

محقق صدر در اینجا از اصول خارج شده و مباحث تاریخی مطرح نموده است آن مطالب را ببینید خوب است.

تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات /اخبار ترجیح ۹۵/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات /اخبار ترجیح

خلاصه مباحث گذشته:

بحث پیرامون بررسی سند روایت راوندی بود.

اهمیت بحث از سند روایت راوندی

بحث از سند این روایت از دو جهت حائز اهمیت شده است.

جهت نخست: با انکار مقبوله و روایات ضعیف السند و مرسله دلیل بر ترجیح به مخالفت عامه منحصر است به روایت راوندی. البته این جهت قابل حل است چرا که إن شاء الله در آینده خواهد که ترجیح به مخالفت عامه جای مناقشه ندارد هر چند مقبوله و روایت راوندی پذیرفته نشود. بنابراین اهمیت روایت از این جهت مخدوش است.

ص: ۵۳۶

جهت دوم: این روایت تنها مستند ترتیب بین ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه است.

در عصور متأخره به بحث از سند این روایت مطرح شده و بسیاری از محققین حول این سند بحث کرده اند. از جمله محقق صدر که مفصلا راجع به این سند بحث کرده اند.

اقوال

حول سند این روایت دو قول وجود دارد. ۱. پذیرش سند ۲. عدم ثبوت سند

قائلین به قول یکم: مجلسی اول و دوم و مرحوم خویی و محقق صدر، شاید ظاهر کلام مجلسی اول در روضه المتقین؛ مجلسی دوم در بحار و صاحب وسائل که از اخباری ها می باشد و مرحوم خویی و محقق صدر از اصولیون می باشند.

قائلین به قول دوم: فاضل نراقی، محقق اصفهانی در نهایه الدرایه.

قائلین بیش از این علما هستند لکن آن مقداری که توانسیتیم پیدا کرده و بیان کنیم این مقدار بود.

ادله

ادله ثبوت سند: إسناد عام صاحب وسائل

عمده دلیل کسانی که اعتماد به این سند کره اند إسناد عام صاحب وسائل در جلد پایانی کتاب وسائل می باشد. آخر کتاب وسائل مانند مشیخه کتاب تهذیب و من لایحضر است. شیخ حر عاملی دو گونه سند به کتب ذکر می کند سند خاص و سند عام.

شیخ حر سند خاص خود به دو کتاب «خرائج و جرائح» و «قصص انبیاء» از سعید بن هبه الله راوندی را در فائده پنجم، طریق سی و ششم اینگونه نقل می کند: «[الطریق السادس و الثلاثون] و نروی کتاب (الخرائج و الجرائح) و کتاب (قصص الأنبیاء) لسعید بن هبه الله؛ الراوندی: بالإسناد السابق (ط ۱۹) عن العلامه؛ الحسن بن المطهر (۵۲)، عن والده (۱۰۵)، عن الشیخ مهذب الدین؛ الحسین بن رده (۱۰۶): عن (۱۰۹) القاضی؛ أحمد بن علی بن عبد الجبار؛ الطبرسی: عن (۱۱۰) سعید بن هبه الله؛ الراوندی»(۱) .

ص: ۵۳۷

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص: ۱۸۴.

اشخاصـی که در طریق شیخ حر تا سعید بن هبه الله واقع شده اند همه علما و اتقیا هستند و نیاز به توثیق ایشان نیست. شیخ سند خاص خود را به این دو کتاب ذکر کرده و رساله ای که برای تصـحیح معارضه تألیف شـده است را نیاورده است. _ گفته می شود امروزه این رساله پیدا شده و دارای ۱۵ روایت می باشد _ .

صاحب وسائل سند عام خود را در پایان فائده پنجم بعد از ذکر طریق چهل و ششم اینگونه ذکر می کند «و نروی باقی الکتب، بـالطرق المشـار إلیهـا و الطرق المـذکوره، عن مشایخنـا و علمائنـا، رضـی الله تعـالی عنهم جمیعـا، و جزاهم عنـا، و عن الإسـلام خیرا»(۱) و ایشان روایت محل بحث را از رساله روانـدی در وسائل الشـیعه(۲) ج ۱۸ [از چاپ بیست جلـدی] باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۲۹ ذکر میکند.

در نتیجه همچنانکه صاحب وسائل به کتاب خرائج و جرائح سند دارد به رساله نیز سند ندارد.

مضاف بر اینکه این کتاب به دست امین استر آبادی رسده است و از آن نقل کرده است، بعدها به دست مجلسی ها رسیده بعد هم به دست صـاحب وسائـل رسـیده و الآـن هم موجود است، و وقتی کتابی از مؤلفی در دست علما است هر چنـد متأخرین از علما و کسی هم آن را انکار نکرده باشد به طور طبیعی و ظاهرا آن کتاب بایست همان کتاب و از همان مؤلف باشد مثلا وقتی وقتی گفته می شود این کتاب کتاب مرحوم آخوند است و کسی هم انکار نمی کند ظاهر آن است که مال ایشان باشد.

ص: ۵۳۸

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص: ۱۸۹.

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۸ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۲۹.

مرحوم تستری ادعا کرده اند که این کتاب از سید راوندی است لکن این ادعا مثبت ندارد.

این دلیل با مؤید غایت وجهی است که برای سند صاحب وسائل به رساله راوندی گفته شده است.

وجوه عدم ثبوت سند

وجه یکم: نادرستی تمسک به سند خاص

تمسک به سند خاص صاحب وسائل برای تصحیح سند ایشان به رساله راوندی نادرست است زیرا صاحب وسائل در آغاز فائده پنجم می فرمایند «فی بیان بعض الطرق التی نروی بها الکتب المذکوره عن مؤلفیها. و إنما ذکرنا ذلک تیمنا، و تبرکاً، باتصال السلسله بأصحاب العصمه علیهم السلام، لا لتوقف العمل علیه. لتواتر تلک الکتب، و قیام القرائن علی صحتها و ثبوتها، کما یأتی، إن شاء الله تعالی »(1) ایشان خود تصریح می کنند که ذکر سند برای تیمن و تبرک است و با سند دنبال اثبات چیزی نیستیم تا عمل موقوف به اثبات آن باشد لذا سند داشتن همه کتب مهم نیست. چون برخی کتب با تواتر ثابت است برخی با قرائن و برخی با امضای علماء. و ایشان آن قرائن را در فائده ششم آورده اند.

بنابراین وقتی خود صاحب وسائل بیان می کنند که با سند به دنبال اثبات چیزی نیستیم و سند فقط تیمن و تبرک است، نمی توان به إسناد عام وی اعتماد کرد.

وجه دوم : نبود هیچ سند برای برخی از کتب

صاحب وسائل ادعا کردند که «و نروی باقی الکتب، بالطرق المشار إلیها و الطرق المذکوره» به همه کتب دیگر سند دارم [و سندم همان سندهای مشار الیها است].

بر مرحوم صاحب وسائل مناقشه شده است که برخی از کتبی که شما نقل کردید هیچ کس به آن سند نقل نکرده است، اصلا در کتب مشایخ نیامده است مثلا کتاب تفسیر فرات کوفی.

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص: ۱۶۹.

مناقشه مرحوم نوری به صاحب جواهر شاهد این مناقشه است.

صاحب جواهر بر این باورند که کتاب جعفریات چون اعتبار نداشته است لذا صاحب وسائل آن را نقل نکرده است.

محدث نوری به این پندار جواب می دهند که اینگونه نیست که جعفریات و بسیاری از اصول و کتبی که صاحب وسائل نیاورد از باب این باشد که به آنها اعتماد نداشته است، مثلا کتاب تفسیر فرات کوفی و غیره ضعیف تر از جعفریات است اما صاحب وسائل آنها را در کتابش آورده اند، همانا صاحب وسائل دقتی نداشته است تا تشخیص دهد کدام کتاب معتبر است کدام معتبر نیست!

حاصل این وجه: صاحب وسائل سند خاص ندارد و إسناد عام صاحب وسائل نیز درست نبوده و قیمت علمی ندارد چون اولا در اسناد عام تسامح کرده اند _ همانند تسامح در ادله سنن _ زیرا خود تصریح می کنند که «إسناد من از این باب نیست که به فرد فرد کتاب ها سند دارم بلکه إسناد من از باب تیمن و تبرک است چون کتاب ها متواتر است و قرائن دارند» _ لذا مناقشه محدث نوری جا ندارد تا مناقشه کنند که برخی از کتاب ها در غایت ضعف است و سندی ندارند تا شما به آن کتاب سند عام داشته باشید _ ثانیاً برخی از کتبی که ایشان در وسائل آورده است مثل تفسیر فرات کوفی برای آن کتاب سند نقل نکرده است و در پایان به طور عام فرموده سند دارم در حالی که هیچکدام از کسانی که در طریق صاحب وسائل هستند هیچ کدام به آن کتب سند نقل نکرده اند و مشایخ نیز در اجازات به آن کتب سند نقل نکرده اند.

ص: ۵۴۰

مضاف بر وجوه بالا مبعدات دیگری برای نظریه محقق خویی و صدر وجود دارد.

مُبعِّد : عدم ذکر رساله از سوی دو شاگرد راوندی

دو شاگرد مبرّز راوندی که شرح حال استادشان را نوشته و کتابهایش را نقل کرده اند از رساله نامی نیاورده اند، با اینکه موضوع رساله در معالجه اخبار بوده و حائز اهمیت بوده است. با اینکه این دو شاگر در صدد احصاء کتب استاد نبوده اند اما اگر مشهور بود طبق قاعده و به لحاظ اهمیت باید از آن نام می آوردند.

مناقشه: نقض به عدم ذکر کتاب قصص الأنبیا (محقق صدر)

محقق صدر: این دو شاگر کتاب قصص الانبیا را هم ذکر نکرده اند، با اینکه صاحب وسائل سند دارد به کتاب قصص الانبیاء راوندی و این مؤید بر این نکته است که آن دو شاگر در صدد احصاء کتب استادشان نبوده اند.

جواب: محل اشکال بودن کتاب قصص (نظر تحقیق)

کتاب قصص الانبیاء نیز محل اشکال است. مرحوم مجلسی پیرامون این کتاب تحقیق کرده و در آن تحقیق کلام صاحب وسائل را ــ مبنی بر بودن کتاب قصص الانبیاء برای سعید بن هبه الله ــ پس از نقل، ردّ کرده است. محقق مجلسی می فرمایند کتاب قصص الانبیاء مال فضل الله بن علی الحسینی راوندی است که در طریق مشیخه قرار گرفته است و صاحب وسائل اشتباه کرده است.

اشکال: رساله بودن موجب عدم ذکر از سوی دو شاگرد

این رساله، وجیزه بوده مشتمل بر ده و پانزده روایت بوده و اهمیت نداشته است تا آن دو شاگرد از این رساله نام ببرند. اما شاگرد سوم از این رساله نام برده است.

ص: ۵۴۱

پاسخ: غرض از مبعد ذکر منبه برای عدم اشتهار رساله

بلی اشکال مورد قبول است، اما غرض از ذکر مبعد، ذکر منبه بر عدم اشتهار کتاب است.

و منبه بر اینکه کتاب مشهور نبوده است این نکته است که علما به آن مراجعه نمی کردند، با اینکه علما سابق از جمله محقق حلی مسأله تعارض و معالجه را مطرح کرده اند اما هیچ اشاره ای به این رساله نشده است. نخستین کسی که رساله به دست او رسیده است امین استر آبادی است که از علمای قرن ده و یازده بوده است. برخی ادعا کرده اند که این رساله به دست صاحب وسائل نرسیده است و او رساله را اصلا ندیده است. به مجلسی اول و دوم هم نرسیده است و ایشان فقط چند روایتی را که در فوائد مدنیه امین استر آبادی است نقل کرده اند. فوقش آن است که این رساله به دست یک نفر رسیده سپس به دست کس نرسیده است و شاهد آن است که مجلس دوم با آنکه دنبال کتب بوده است و امکانات و اشخاصی داشته اما این رساله را به عنوان کتابی که از آن نقل روایت میکند در کتابش نیاورده است فقط روایت از آن رساله ذکر کرده است و میگوید بعض ثقات روایت را از رساله نقل میکنند و مرادش از بعض ثقات امین استر آبادی است.

شاهد دیگر: نرسیدن رساله به دست صاحب وسائل

برخی نقل میکنند ــ من [قائل را] پیدا نکردم ــ نحوه چنین در روضه المتقین مجلسی اول و کتاب مجلسی دوم و وسائل مثل چینش امین استر آبادی است و این شاهد است که اصل روایت به دست صاحب وسائل نرسیده است.

ص: ۵۴۲

با پـذیرش سـند عام صاحب وسائل باز سـخن این قائل بعید نیست، چون صاحب وسائل سـند عامش به کتب را ذکر می کند و این رساله است و تعبیر «باقی الکتب» شامل این رساله نمی شود.

مناقشه بر شاهد: عبارت شیخ حر در امل الآمل

برخی عبارتی را از شـیخ حر در امل الآمل نقل میکننـد که ایشان بعد از اینکه کتابهایی را که منتجب الدین و ابن شـهر آشوب نقـل میکننـد، تعلیقه می زننـد که سه کتـاب دیگر هم وجود دارد «و رأیت کتاب قصـص الانبیاء و فقه القرآن و رساله الّفها فی احادیث». توجیه کردن این عبارت شـیخ حر بر اینکه شایـد بعد از تألیف وسائل الشـیعه، کتاب امل الآمل را تألیف کرده اسـت بعیـد است. زیرا تاریـخ تألیف امل الآمل روشن نیست و خصوصا اینکه این رساله در زمان حال وجود دارد و بعید است که آن زمان وجود نداشته باشد.

و توجیه به اینکه شاید فقط آن سه کتاب را دیده و دست رسی به آنها نداشته نیز بعید است.

با وجود این عبارت باز در قصـص الکلام این اشـکال وجود دارد که آیا مال سـعید بن هبه الله باشـد یا نه! و به ذهن میرسد که انتساب فقه القرآن و رساله هم درست نباشد.

نـتیجه ی بحـث: بـا اینکـه روایت قطب خیلی مهم است امـا نتوانسـتیم آن را درست کنیم. این روایت که نقش اساسـی در علم اصول دارد، در کتب هیچ یک از ارباب حدیث نیامده است نه در کتب شـیخ نه در کتب سـید مرتضـی و نه در کتاب کلینی و نه صـدوق با اینکه روایت را از صـدوق ذکر کرده است و با اوصاف مـذکور در حال رساله به این وثوق نرسـیدیم که راوندی رساله ای داشـته باشد و سـندی را در آن ذکر کند که به صدوق برسد و از صدوق هم به روای مباشـر از امام علیه السـلام. این رساله قطعا شهرت ندارد و اگر شهرت داشت نیازی به سند رساله نداشتیم. این اشکال اول و آخر ما به سند رساله.

ص: ۵۴۳

مضاف به اینکه این مفاد ترتیب در این روایت مورد عمل علما قرار نگرفته است. علما اینگونه نیست که در ترجیح ابتدا بروند سراغ موافقت کتاب و بعد از یأس از آن بروند سراغ مخالفت با عامه، علما همچنین خود شیخ در مقام معالجه متعارضین به صرف اینکه یک از خبرین موافق باعامه باشد و یکی مخالف با ایشان باشد خبر موافق را حمل به تقیه می کنند و اصلا سخنی از موافقت کتاب نمی آورند تا په برسد که آن را مقدم بر مخالفت با عامه کنند یا مؤخر از آن!

تعارض/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از اخبار /اخبار ترجیح ۹۵/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از اخبار /اخبار ترجیح

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اخبار ترجیح به بررسی سند روایت راوندی از رساله وی رسید. اثبات انتساب رساله به راوندی مشکل است و عمده دلیل برای ثبوت سند این رساله طریق عام صاحب وسائل است که متعمد محقق خویی می باشد. دلیل دوم عبارت بود از اینکه وقتی رساله ای منتسب به عالمی پیدا می شود که محتوای آن سیاسی نبوده لذا داعی بر جعل آن وجود ندارد و تا خلافش ثابت نشده به طور طبیعی آن رساله از آن عالم می باشد. دلیل سوم: شهادت امین استر آبادی بر اینکه این رساله برای راوندی است و دلیل چهارم مجلسی ها نیز روایاتی از این رساله نقل کرده اند و این مجموعه شواهدی است بر اثبات انتساب این رساله به راوندی.

حاصل مناقشه و وجوه عدم ثبوت سند

نقل روایت از کتاب به طور طبیعی به طور وجاده بوده است و نه از طریق سند به کتاب و همانا ذکر طریق از سوی صاحب وسائل به تصریح خودش تیمنی و تبرکی بوده است؛ معمولا نسل های بعدی از نسل پیشین اجازه نقل کتاب می گرفتند بدون آنکه کتاب را ببینند و گذشتگان هم به نسل بعدی این اجازه را می دادند و این استجازه و اجازه ها به خاطر تیمن و تبرک می باشد و قیمت علمی ندارد. خود صاحب وسائل تصریح می کنند که ذکر طریق تیمنی بوده و اثبات کتاب از راه تواتر و قرائن و امضای علما است که ایشان این راه ها و قرائن را در فائده ششم بیان کرده است. خود صاحب وسائل با طریق چیزی را اثبات نکرده است تا ما بخواهیم با آن طریق رساله راوندی را اثبات کنیم. و ایشان چه بسا در اعتماد به قرائن خطا کرده است و دقت لازم اصولی را نداشته است حتی برخی از اخباریین همچون محدث نوری به ایشان اشکال کرده اند. بنابراین ادعای ایشان را منبی بر این که این کتب با قرائن قطعی ثابت شده است نمی توان پذیرفت و نمی توان قرائن قطعیه را بر رساله منطبق کرد.

ص: ۵۴۴

خصوصا که دو شاگرد مبرز ایشان نامی از رساله نیاورده اند با اینکه این رساله را که برای ما آوردند و مشاهده کردیم جزوه صغیره نیست و کتاب مهم و قطوری در علم اصول است و در زمان خود از مثل معارج محقق کمتر نبوده است ـ آنچه دیروز

گفته شد که رساله صغیری است را اصلاح کنید، البته آنچه الآن موجود است مختصری است از آن رساله و تلخیص گر کلام راوندی را نقل می کند بعد میگوید تا آخر و کلام را قطع می کند _ اما با وجود خلاصه شدن مشتمل بر موضوعات متعددی همچون حجیت خبر واحد، اجماع، اقوال عامه و معالجه متعارضین می باشد و در معالجه متعارضین پانزده روایت نقل می کند. هفت روایت از آن روایات را امین استر آبادی، مجلسی و صاحب وسائل ذکر کرده اند و دیگران آن هفت تا را هم ذکر نکرده اند و هشت روایت دیگر در هیچ جای دیگر پیدا نشده است. البته مضامین آن هشت روایت در روایات دیگر آمده است اما هیچ کس در جای دیگری نقل نکرده است.

نام نبردن دو شاگرد او از این کتاب مهم مضعِّف و مُبعِّد انتساب کتاب به راوندی است، و برای انسان اطمینان پیدا نمی شود که راوندی کتابی داشته باشد مشتمل بر پانزده روایت در معالجه روایات متعارض.

نتیجه بحث در قدم اول سند صاحب وسائل تا رساله راوندی: ادله مدعین ثبوت سند قاصر است و از طرف دیگر منبهات و شواهد بر خلاف وجود دارد که وثوق و اطمینان به انتساب رساله به راوندی را از انسان سلب میکند. بنابراین با کمال اهمیتی که این روایت دارد لکن نمی توان سند آن را تصدیق کرد.

ص: ۵۴۵

قدم دوم : بررسی سند راوندی تا صدوق

بر فرض پذیرش سند صاحب وسائل تا رساله راوندی، در قدم دوم سند راوندی تا امام علیه السلام مورد بررسی قرار می گیرد.

راوندی از اجلای اصحاب و از بزرگان و علما است و سخنی در او نیست.

برخی در طریق راوندی تا شیخ صدوق مناقشه کرده اند؛ سه واسطه در میان وجود دارد ۱. محمد و علی ابنی علی بن عبد الصمد ۲. ابیهما ۳. ابی البرکات، و وثاقات این سه نفر در کتب رجال ثابت نیست.

با توجه به جواب ذیل مناقشه به وثاقت سه نفر وجهی ندارد.

این سه نفر از علما و فقها بودند و در طرق اجازاتی قرار گرفته اند که همه افراد واقع در طریق از فقها و علما هستند. در بعضی از نسخ امالی شیخ صدوق و ابن طاوس در مورد همین شخص محل بحث فرموده اند: «الشیخ السعید علی بن محمد بن علی بن حسین بن عبد الصمد اخبرنی جدی والدی فقیه»(۱) و مروی عنه اش ابوالبرکات است. سید بن طاووس به «عالم سعید» تعبیر کرده است.

ص: ۵۴۶

۱- (۱) شاید نظر استاد به این سند در کتاب سید بن طاووس باشد باشد کتاب «الأمان من أخطار الأسفار و الأزمان» ص: ۷۴ مِنْ كِتَابِ مُنْيَهِ الدَّاعِی وَ غُنْيَهِ الْوَاعِی تَأْلِيفِ الشَّيْخِ السَّعِيدِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ التَّمِيمِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ حَدَّثَنَا الْفَقِيهُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِی الْحَسَنِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَمُّ وَالِدِی قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْعَبَّاسِ الدُّورْيَسْتِیُّ قَالَ حَدَّثَنَا وَالِدِی عَنِ الْفَقِيهِ أَبِی جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بَابَوَيْهِ وَ أَخْبَرَنِی جَدِّی قَالَ حَدَّثَنَا وَالِدِی الْفَقِيهُ أَبُو الْحَسَنِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا جَمَاعَهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ مِنْهُمُ السَّيِّدُ الْعَالِمُ أَبُو الْبَرَكَاتِ وَ الشَّيْخُ أَبُو الْقَاسِمِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُعَاذِیُّ وَ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ الْمِعْمَرِیِّ وَ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمَدَائِنِیِّ قَالُوا كُلُّهُمْ حَدَّثَنَا الشَّيْخُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَيْنِ الْقُمِّیُّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ قَالَ حَدَّثَنِی أَبِی قَالَ حَدَّثَنِی عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ جَدِّهِ قَالَ حَدَّثَنِی أَبُو نَصْرٍ الْهَمْدَانِیُّ قَالَ حَدَّثَتْنِی حَكِيمَهُ بِنْتُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَمَّهِ أَبِی مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ ع قَالَتْ.

در نسخه هایی از امالی صدوق درچند مورد پیدا شده است که هم به علی بن عبد الصمد (پدر) و هم به علی بن علی بن عبد الصد (پسر) «الفقیه العالم» اطلاق شده است. «قال: حدّثنی الشیخ الفقیه العالم أبو الحسن علیّ بن عبد الصمد».(۱)

پرسش: در اسناد دو نفر هستند به نام عبد الصمد [یکی نوه است و یکی پدر بزرگ]!

پاسخ: از عبد الصمدی تعریف و تمجید شده است که روای و طریق به ابو البرکات است.

علاوه بر اینکه در طرق اجازه علما واقع شده اند _ و همین کافی است _ علمای سابق نسبت به این سه نفر تمجید کرده و در مورد هر سه فرموده اند «عالمٌ فقیهٌ». برخی از علما همزمان با شیخ صدوق هستند و برخی قبل از ایشان هستند. علمای نزدیک به زمان «علی بن علی بن عبد الصمد» در حق او فرموده اند «الفقیه العالم». علما فرموده اند: «ایشان آدم وارسته و فقیه و عالم بوده اند».

شیخ حر عاملی در مورد ابو البرکات فرموده «او عالم زاهدی است»، اما سخن ایشان قیمتی ندارد شیخ حر مربوط به قرن یازدهم است و ابو البرکات مربوط به قرن ششم و از کجا فهمیده است که او عالم زاهدی بوده است!

ثعالبی که نزدیک به قرن پنجم است در مورد ابو البرکات فرموده «ابو البرکات شیخ العلویه حَسَبه الحسینیه امام الشیعه بها» یعنی پیشوای شیعیان در نیشابور است، و چنین شخصی نمی تواند آدم بدی باشد.

ص: ۵۴۷

۱- (۲) عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص: ۲ پاورقی یکم «قال: حدّثنی الشیخ الفقیه العالم أبو الحسن علیّ بن عبد الصمد التمیمی رضی اللّه عنه فی داره بنیسابور».

سید بن طاووس که زمانش قریب به ابو البرکات است در مورد او فرموده «السید العالم ابو البرکات حسین بن (فلان)».

دوستان کسانی را که قریب به زمان ابو البرکات بوده اند را پیدا کرده اند و ایشان در حق ابو البرکات تصریح کرده اند که او عالم جلیل القدری بوده است.

سند راوندی تا شیخ صدوق تمام است.

و سند از شیخ صدوق تا امام علیه السلام مشکلی ندارد و همه بعد از صدوق از اجلا هستند.

حاصل قدم دوم: سند بین راوندی و امام علیه السلام مشکلی ندارد و ما از این جهت اشکالی نداریم.

عمده مشکل در اثبات رساله و وثوق به آن است. اگر کسی به رساله اطمینان پیدا کرد از لحاظ سند روایت تمام می شود و می تواند به آن استدلال کند و الا نمی تواند.

روایت سوم: روایت سی ام باب

باب این روایت(۱) نیز از رساله قطب است و مشکل سندی دارد. ظاهر آن است که خود رساله به دست شیخ حر نرسیده است و از کتاب فوائد مدنیه نقل می کند و ترتیب وسائل هم ترتیب کتاب فوائد مدنیه است. چون در فوائد مدنیه بعد از نقل هفت روایت از رساله راوندی شروع می کند به نقل روایت از ابن ادریس و می گوید «ابن ادریس فی آخر السرائر» و شیخ حر نیز بعد از هفت روایت همین روایت را نقل کرده است و بعید است که به حسب اتفاق ترتیب ها با هم متفق شده باشند.

ص: ۵۴۸

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۸ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۳۰. رقم ۳۳۳۶۳- ۳۰- وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ بَابَوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ رَجُلٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ السَّرِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ.

حدیث سی ام را به همان سند قبلی ذکر می کند و سند قبلی بر سر روایت های بعدی می آید و این هفت روایت همه از رساله سعید بن هبه الله است «وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ بَابَوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ رَجُلٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ السَّرِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ.»

در این روایت ترتیب ذکر نشده و فقط مخالفت عامه مرجح قرار داده شده است و اهمیت روایت ۲۹ آن است که در ان موافقت کتاب هم ذکر شده بود.

روایت های بعدی

روایت ۳۲ و ۳۳ هم از رساله راوندی است. محقق چاپ در تعلیق نوشته است «مخطوط» و آن زمان آنچه در دست بوده مخطوط بوده است و بعید است اصل رساله باشد و مخطوط به دست رسیده [به احتمال زیاد همان] مختصر رساله است.

سپس روایت ۳۵.

روایت بعدی روایت ۴۲ روایت احتجاج « ۳۳۳۷۵- ۴۲- «۳» وَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قُلْتُ يَرِدُ عَلَيْنَا حَدِيثَانِ وَاحِدٌ يَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ وَ الْآخَرُ يَنْهَانَا عَنْهُ قَالَ لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَكَ فَتَسْأَلَهُ قُلْتُ لَا بُدَّ أَنْ نَعْمَلَ (بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا) «۴» قَالَ خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ»(۱) این روایت دلالتش خوب است اما مرسله است.

روایت ۴۶ باب « وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا سَمِعْتَهُ مِنِّي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ وَ مَا سَمِعْتَ مِنِّي لَا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ».

ص: ۵۴۹

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۲۲ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۴۲.

تقریب مرجحیت این مرجح: این روایت اطلاق دارد و شامل مورد تعارض و غیر تعارض می باشد، و اگر اطلاق را ادعا نکنیم لااقل در قدر متیقن که خبرین متعارضین می باشد ترجیح با خبر مخالف عامه است.

این روایت مؤید صاحب حدائق است، ایشان در مقدمه ادعا دارند که حمل بر تقیه مختص به موارد تعارض نیست و چه بسا در مواردی آهنگ روایت با تقیه سازگار است. و محقق خویی ادعا دارند حمل بر تقیه مختص به موارد تعارض است. چون دلیل ترجیح به مخالفت عامه مقبوله عمر بن حنظله و روایت راوندی است و این دو روایت در فرض تعارض صادر شده اند.

نظر تحقیق: گاهی در روایت تعارض وجود ندارد اما با فتوای اهل سنت سازگاری دارد و قرائنی وجود دارد که این روایت تقیه ای صادر شده است.

این روایت تنها روایت مسند است و تنها روایتی است که می شود به آن استدلال کرد به لحاظ سندی مشکل روایت راوندی را ندارد و اگر کسی حسن بن ایوب را بتواند با روایت اجلا توثیق کند سند مشکل ندارد، در نظر تحقیق برای استدلال محتاج به اثبات وثاقت حسن بن ایوب نیستیم لکن در ذهن آن است که می شود او را توثیق کرد؛ و این روایت به لحاظ دلالی مشکله اختصاص به مورد حکمیت را ندارد.

نظر تحقیق در ترجیح به مخالفت عامه

قرائن متعدد به هم ضمیمه شده و به انسان اطمینان می دهد که پاره ای از روایات تقیه ای صادر شده اند.

از مجموع روایات اطمینان حاصل می شود که یکی از مرجحات ترجیح به مخالفت عامه می باشد و امکان ندارد همه روایات دروغ باشد. مخصوصا از زمان قدما مخالفت عامه هم از نظر فتوی و هم از نظر عملی یکی از مرجحات بوده است. بین علما معروف بوده که تقیه در کار بوده و در تعارض خبرینی که یک موافق عامه است و دیگر مخالف عامه، خبر مخالف عامه را باید اخذ کرد. همه فقها در اینکه نباید خبر موافق عامه اخذ شود متفق هستند و مرحوم آخوند نیز ترجیح به مخالف عامه را پذیرفته است و فرموده اند ترجیح مستحب است. ایشان می فرمایند خبر موافق عامه را نباید گرفت از این باب که خبر موافق عامه حجت نیست و مخالفت عامه از باب تمییز حجت از لاحجت است.

به خاطر همین جهت در نظر تحقیق در ترجیح به مخالفت عامه هیچ اشکالی وجود ندارد.

موافقت کتاب

در موافقت کتاب اصلا نیازمند سند نیستیم و روایات بسیارند و انسان یقین میکند که مضمون اخبار اخذ به موافقت کتاب دروغ نیست.

روایت نخست: مقبوله عمر بن حنظله

باب ۹ از ابواب صفات قاضی حدیث یکم؛ مقبوله عمر بن حنظله.

روایت دوم: متعبره سکونی

حدیث دهم باب «عَنِ السَّکُونِیِّ عَن أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ عَلَی کُلِّ حَقٍّ حَقِیقَةً وَ عَلَی کُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ کِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ».(۱)

روایت سوم: مرسله کلینی در دیباجه کافی

حدیث نوزدهم باب مرسله کلینی در مقدمه اصول کافی «الْعَالِمُ ع بِقَوْلِهِ اعْرِضُوهُمَا عَلَی کِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَا وَافَقَ کِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ».

روایت چهارم: روایت میثمی

حدیث ۲۱ باب از عیون اخبار الرضا که همان روایت میثمی است و سندش مشکل ندارد «فَمَا وَرَدَ عَلَیْکُمْ مِنْ خَبَرَیْنِ مُخْتَلِفَیْنِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی کِتَابِ اللَّهِ- فَمَا کَانَ فِی کِتَابِ اللَّهِ مَوْجُوداً حَلَالًا أَوْ حَرَاماً فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْکِتَاب ».

روایت پنجم و ششم: روایت های راوندی

حدیث ۲۹ که همان روایت راوندی است که سندش مورد بحث قرار گرفت و حدیث ۳۵ نیز از راوندی است و این دو حدیث مؤید هستند.

نظر تحقیق در اخذ به موافقت کتاب

بر اخذ خبر موافق کتاب در دو خبری متعارض که موافق کتاب است و دیگر مخالف کتاب روایات مستفیضه هستند و روشن است و جای شک ندارد که خبر موافق کتاب را باید اخذ کرد و کسی در آن شک نکرده و مفروغ عنه بوده است.

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۰ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱۰.

در آینده از معنای موافق کتاب و مخالف کتاب بحث خواهیم کرد. همچنین بحث از اینکه وجه اخذ موافق کتاب به خاطر ترجیح است یا تمییز حجت از لاحجت در آینده خواهد آمد. فعلا بحث در کلام آخوند است و آخوند روایات دال بر اخذ مخالف عامه و موافق کتاب را مطرح کرده است، مرحوم آخوند بعد از بحث از اخبار وارده در اخذ مخالف عامه و موافق کتاب از این جهت بحث می کند که آیا این اخبار می توانند مقید باشند برای اطلاقات تخییر! و نتیجه ای که گرفته آن است که این اخبار نمی توانند مقید اطلاقات باشند و ایشان مرجحات را به کل منکر شده اند. ایشان این مبنا را در اصول بنا نهاده و در فقه به آن ملتزم نشده و این بنا را فراموش کرده «نسوا فی الفقه ما بنوا فی الاصول». و این مورد یکی از آن مواردی است که مختارش دور از فقه است.

ترجیح به صفات

روایت نخست: مقبوله عمر بن حنظله

« قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُم قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتْ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ»

مناقشه: ترجیح در حکم حکمین نه روایت راویین

دلالت این روایت بر ترجیح به صفات تمام است اما این ترجیح در حکم است. هر چند در ترجیح به مخالفت عامه گفته شد که ذیل آن مربوط به خبرین است. اما نسبت به صدر این روایت نمی توان ادعا کرد که عمومیت دارد و هم شامل باب حکومت است و هم شامل باب روایت، صدر ظهور دارد در ترجیح روایتی که حکم حاکم است. دو نفر نزاع دارند و راضی می شوند که هر کدام داوری بیاورند و داورها حکمشان مختلف می شود. به طور طبیعی داور هر کدام به نفع او حکم می کند و بعید است که عکس باشد، حضرت در این فرض سؤال می فرمایند «الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا» اختصاص ترجیح به مورد خصومت و حکم حاکم را نمی توان الغاء خصوصیت کرده و تعدی به باب روایت نمود. شاید رفع منازعه و خصومت خصوصیت دارد و حضرت علی السلام فقط در این باب میفرمایند که با صفات روای حکم حاکم را ترجیح دهید، و شاید نظر شارع در تعارض دو روایت تخییر باشد و مقبوله نافی تخییر در خبریین نیست.

تعارض/قاعده ثاوی مستفاد از اخبار/اخبار ترجیح /ترجیح به صفات ۹۵/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/قاعده ثاوی مستفاد از اخبار/اخبار ترجیح /ترجیح به صفات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اخبار ترجیح به صفات بود. و به روایت مقبوله عمر بن حنظله رسیدیم.

ترجیح به صفات در فقه اثر مهم دارد و محل اختلاف علما است و برخی آن را قبول دارند و برخی منکر هستند. در بسیاری از موارد روایت صحیحه با روایت حسنه تعارض می کند و در پاره ای از موارد روایت صحیحه با روایت موثقه معارضه دارد و با پذیرش ترجیح به صفات می توان در بسیاری از موارد تعارض مرجحی برای یکی از طرفین پیدا کرد، و دلیل منحصر است به مقبوله؛ البته هر چند مرفوعه هم موجود اما در آینده بحث خواهد شد که مرفوعه سند ندارد. و مقبوله مهم ترین روایت در باب ترجیح به صفات می باشد.

بررسی سندی: پذیرش سند

از لحاظ سند در سابق بحث شد که مقبوله مشکل ندارد.

بررسی دلالی

مناقشه دلالی: ترجیح در حکم حکمین نه روایت راویین

در دلالت مقبوله بر ترجیح به صفات اختلاف وجود دارد. برخی بزرگان همچون مرحوم شیخ انصاری و محقق نائینی ترجیح به صفات را از این روایت استظهار کرده اند و برخی همچون محقق عراقی و امثال ایشان منکر این ظهور هستند.

منشأ اختلاف به این برمیگردد که آیا بیان امام علیه السلام در ترجیح به صفات مربوط به حکم حکمین است و ارتباطی با روایتین ندارد یا مربوط است به ترجیح روایت با این صفات؟! و یا اینکه نه مربوط به ترجیح در حکم حکمین است و نه ترجیح یکی از روایتین است بلکه مربوط است به ترجیح فتوای یکی از دو فتوا. امام علیه السلام می فرمایند زمانی که در واقعه ای فتوای دو فقیه مختلف شد فتوای اعدل و افقه و اصدق و اورع مقدم است.

ص: ۵۵۳

جواب: ظهور مقبوله در ترجیح روایت با صفات

در اینجا لازم است روایت را دوباره با دقت مرور کرده تا ببینیم ظهور در کدام احتمال دارد! و کدام احتمال با واقع مطابق

است؟

«عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَهَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَهٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَ إِلَى الْقُضَاهِ أَ يَحِلُّ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتاً وَ إِنْ كَانَ حَقّاً ثَابِتاً لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدَّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشِّرْكِ بِاللَّهِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُم قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتْ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ ... ».(۱)

عمر بن حنظله می پرسد دو نفر در دین یا میراث اختلاف کرده اند و امام علیه السلام در پاسخ بیان می فرمایند که نباید مخاصمه را نزد قضات جور ببرند، تحاکم به قضات جور تحاکم به طاغوت است و حکم قضات و ولات جور در حق خاصه نافذ نیست. سپس حضرت میفرمایند ما برای شما قاضی نصب کرده ایم «مَنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً». تا اینجا حضرت دو حکم را بیان کردند ۱. حرمت رفع مخاصمه به قضات جور ۲. صحت رفع مخاصمه به قضات منصوب ائمه علیهم السلام و نفوذ حکم ایشان و کسی که آنها را رد کند ائمه علیهم السلام را رد کرده است [و کسی که ما را رد کند خدا را رد کرده است].

ص: ۵۵۴

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱.

مجتهـدین قدر متقین از این نصب هسـتند و بحث و اختلافی است در اینکه آیا اجتهاد شـرط قضاوت است یا نه و مقلدی که با تقلیـد نظر در احکـام کرده است او هم نـاظر و عـارف به احکـام است«نَظَرَ فِی حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا»؟! اکـثریت و مشـهور قائلند که اجتهاد شـرط قضاوت است و بدون آن «نَظَرَ فِی حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا» صدق نمی کند مراد از نظر فقط این نیست که ناظر به احکام باشد بلکه مراد آن است که اهل رأی و نظر باشد. بحث از این جهت موکول به کتاب القضاء است.

بعد از این عمر بن حنظله پرسشـی مطرح می کند، بعد از آنکه امام علیه السـلام فرمود نباید به قضات جور مراجعه کنید و باید به قضات منصوب مراجعه کنید و ما فقها را قاضـی نصب کرده ایم پرسشـی به ذهن عمر بن حنظله می رسد که قاضی منوصب در درست رس نیست و هر یک از متخاصمان مردی از اصحاب ما را انتخاب کرده و نزد او می روند. «قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِی حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِی حَدِيثِكُم قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِی الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتْ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ». باید در پرسـش ابن حنظله و پاسخ امام علیه السلام دقت کرد تا به دست آید که در چه چیزی ظهور دارند!

این سؤال و پاسـخ امـام علیه السـلام آیا ظهور دارد در مراجعه به قاضـی تحکیم یا مراجعه به فتوای مجتهـد؟ آیا سؤال و جواب مربوط است به دسـتگاه قضا یا دسـتگاه فتوا؟! ظهور صدر روایت در باب قضا ملازمه ندارد که ذیل هم در باب قضا وارد شده باشد، ممکن است در باب قضا صادر شده باشد و ممکن است در باب فتوا صادر شده باشد!

ص: ۵۵۵

قاضـی تحکیم آن قاضی است که متحاکمان راضی می شوند به او مراجعه کنند، اجتهاد در قاضی تحکیم شرط نیست و امرش اسهل است.

پرسـش ظهور دارد در مراجعه به مردی از اصـحاب به عنوان اینکه قاضـی است، در صـدر روایت از مراجعه به قاضـی پرسـیده شده بود و به ذهن می رسد اینجا هم از مراجعه به قاضـی پرسـیده شده است نه از مراجعه به مجتهد و پرسـش از مسأله فقهی و فتوا. متخاصمین قرار نگذاشتند که بروند نزد دو عالم و مسأله ارث را از او بپرسند آیا این شخص ارث می برد یا نمی برد! بلکه قرار می گذارنـد برونـد نزد آن مرد تـا نـاظر باشـد در حـق آنهـا و حکم کنـد، و یکی بر نفع این حکم می کنـد و یکی بر نفع دیگری. ـ در روایت دیگر اینگونه هست که هر کـدام از حاکمان به نفع خویش خود حکم کرد ـ و اختلاف حکم دو حاکم به خاطر اختلاف روایت بود. این حاکم گفت: به خاطر این روایت نباید پول را بدهی. و آن حاکم گفت: به خاطر روایت باید پول را بدهد.

علمـای سـابق پـذیرفته انـد کـه از مراجعه به دو قاضـی سـؤال شـده است و روشن است که [پرسـش] ظهـور دارد در مراجعه به دسـتگاه قضـا، و مراجعه به مجتهـد برای علم به مسأله فقهی [در سؤال] فرض نشـده است. فرض رجوع عامی به مجتهـد خلاف ظاهر صدر است و در مباحث آتی نیز خواهد آمده که خلاف ظاهر ذیل روایت نیز می باشد.

اما اختلاف وجود دارد در اینکه آیا پاسـخ در ترجیـح حکم صادر شده است یا در ترجیح مسـتند حکم که روایت باشد! و این نکته محل تأمل است.

ص: ۵۵۶

امثال مرحوم شیخ انصاری و نائینی بر این باورند که ترجیح به صفات در جواب امام علیه السلام مربوط به ترجیح مستند حکم است.

امثال مرحوم محقق عراقی بر این باورند که ترجیح به صفات مربوط به حکم است نه مستند حکم.

امام علیه السلام در جواب فرمود «الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا». ظاهر این پاسخ آن است که امام حکم قاضی اعدل و افقه را ترجیح می دهد، حکم آن حاکمی که این صفات را داراست ترجیح دارد بر حکم قاضی دیگر، احتمال خصوصیت در این روایت وجود دارد و نمی توان به اختلاف روایت تعدی کرد.

اما امکان استظهار ترجیح با صفات در روایت نیز وجود دارد، با اینکه امام علیه السلام می فرماید حکم حاکم اعدل و اصدق ترجیح دارد، اما ترجیح حکم اعدل و اصدق از آن جهت است که روای اعدل و اصدق است یعنی ترجیح با خبری است که روای آن اعدل و اصدق است، و الا از جهت عدالت حکم عادل با اعدل تفاوت ندارد. اعدلیت مناسبت دارد با ترجیح خبر، و چون خبر اعدل ترجیح دارد حکم مستند به آن نیز ترجیح دارد. اصدق نیز مناسبت با ترجیح خبر دارد.

لفظ روایت راجع به ترجیح حکم است اما لب آن مربوط به ترجیح روایت است. وصف اورع و افقه نیز با ترجیح خبر سازگار است، مراد از اینکه فقاهتش بیشتر است یعنی خبر صحیح و سقیم را بهتر می شناسد، بهتر شناختن خبر صحیح و سقیم هم با قضاوت سازگاری دارد هم با روایت، اما سازگاری و مناسبت اعدلیت و اصدقیت و اورعیت بیشتر با خبر است.

ص: ۵۵۷

در ادامه روایت نیز بحث پیرامون ترجیح به صفات راوی است «قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ» از این ادامه که فرض کرده هر دو اعدل هستند فهمیده می شود که مراد از ترجیح به اعدل، ترجیح به صفت راوی است. وقتی هر دو اعدل بودند بروید سراغ مشهور، باز فرض می کند که هر دو روایت مشهورند امام علیه السلام می فرماید ببینید کدام موافق کتاب است «قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ ... ».

درست است که حضرت می فرمایند حکم اعدل مقدم است اما استظهار و متفاهم عرفی آن است که خبر اعدل مقدم است.

مضاف بر اینکه آن زمان هم در فتوا دادن با لفظ روایت فتوا می دادند و هم در حکم کردن با لفظ روایت حکم می کردند. ــ با نقل لفظ روایت دو چیز را می فهماندند اولاً جواب را می فهماندند و ثانیا روایت را و اینکه این مطلب از ما نیست و حدیث امام صادق علیه السلام است ــ و مراد از ترجیح ترجیح روایت است و روشن نیست که مراد ترجیح حکم و فتوایی باشد که مستند به روایت است.

اشکال: احتمال خصوصیت در ترجیح روایتِ مستندِ حکم

بر فرض تسلم بر اینکه این اوصاف صفات راوی است و مقبوله با این صفات روایت را ترجیح می دهد لکن احتمال خصوصیت باز وجود دارد.

ص: ۵۵۸

امکان دارد کسی ادعا کند ترجیح به صفات زمانی مرجح روایت است که آن روایت مستند حکم در رفع خصومت باشد ـ روایتی که منشأ حکم قاضی منصوب یا قاضی تحکیم است ـ رفع خصومت خصوصیت دارد و آنجا چاره ای نیست و بایست یکی از خبرین ترجیح پیدا کند. در باب قضا خصومت باید فیصله پیدا کند و تخییر و احتیاط معنا ندارد لذا باب حکم و قضا خصوصیت دارد و نمی توان از ترجیح روایت مستند حکم به ترجیح مطلق روایت تعدی کرد.

پاسخ: عقلایی بودن ترجیح روایت با صفات (نظر تحقیق)

به ذهن می رسد که ترجیح روایت به صفات از امور عقلایی است وقتی امام علیه السلام می فرمایند راویتی که راوی آن اعدل و افقه و اصدق و اروع است را مقدم کن، این ترجیح از باب ترجیح عقلایی است و اختصاص ندارد به مواردی که روایت مدرک حکم قرار بگیرد. ارتکاز عرفی نمی پذیرد که بین مقام فتوا و حکم تفاوت باشد، در باب حکم امام بفرماید با این صفات می توانی روایت را ترجیح بدهی اما در باب فتوا نمی توانی. عرف به این خصوصیت اذعان نمی کند همچنانکه در روایت استصحاب خصوصیت استصحاب در مورد طهارت مورد اذعان عرف نیست.

مرحوم نائینی نیز اینگونه استظهار کرده اند و آخوند هم استظهار کرده لکن در مقام جواب به این استظهار فرموده ترجیح به صفات مستحب است یا مختص به باب قضا است.

در نظر تحقیق مقبوله ظهور دارد در ترجیح روایت به صفات روای. و ترجیح به صفات در کلمات و آراء متقدمین بوده و چیز جدیدی نیست مرحوم شیخ طوسی در خیلی از موارد تعارض می فرماید، این روایت صحیح و از راوی امامی است و آن روایت از عامه است، راوی امامی عادل است و عامی غیر عادل و روایت عادل مقدم است بر غیر عادل. مرحوم حکیم نیز همیگونه است. صاحب جواهر نیز متمایل به ترجیح به صفات راوی است ایشان در مواردی که به مشکل بر میخورد ترجیح به صفات را مستمسک قرار داده و میگوید مضافا به اینکه این صحیحه است و آن موثقه است.

نهایتا رأی مختار آن است که بعید نیست مقبوله دلالت داشته باشد بر ترجیح به صفات روای.

روایت دوم: مرفوعه غوالی اللئالی

«وَ رَوَى الْعَلَّامَةُ قُدِّسَتْ نَفْسُهُ مَرْفُوعاً إِلَى زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَأَلْتُ الْبَاقِرَ ع فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَأْتِي عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَعاً مَشْهُورَانِ مَرْوِيَّانِ مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ فَقَالَ ع خُذْ بِقَوْلِ أَعْدَلِهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِك »(۱) .

این روایت از لحاظ دلالی مشکل ندارد، از تعارض خبرین سؤال شده است امام _ اگر سند درست باشد _ فرموده به خبر مشهور عمل کن و فرض کرده است که هر دو مشهورند و امام فرموده اند روایت اعدل و اوثق مقدم است.

مناقشه سندی

از لحاظ سند این روایت ناتمام است. روایت در غوالی اللئالی است و در مؤلف آن ابن ابی جمهور احصائی بحث وجود دارد.

صاحب حدائق او را قدح کرده و فرموده صحیح و سقیم را مخلوط می کند.

مرحوم مجلسی نسبت به ایشان فرموده آدم خوبی است و تعریف کرده است. و بسیاری از علما نیز او را مدح کرده اند.

مؤلف ابن ابی جمهور احصائی در رأی مختار آدم خوبی است و قدح صاحب حدائق نسبت به تألیف اوست و شخص مؤلف را قدح نکرده است.

اگر ابن ابی جمهور سند هم ذکر نکند مشکلی ندارد چون در مقدمه هم گفته است روایاتی را که سند آنها را قطع کرده ام به آن روایات سند صحیح دارم.

اگر بپذیریم که سند ایشان صحیح است باز سخن ایشان در مقدمه؛ مشکل مرفوعه علامه را نمی تواند حل کند. سخن ایشان در مقدمه وقتی مرجع است که خودش در جایی اعتراف نکند که روایت سند ندارد و در این روایت خودش می گوید که علامه مرفوعا روایت را نقل کرده است و ما نسبت به سند علامه تا زراره بی خبریم و نمی دانیم سندی وجود داشته است یا نه! لذا این روایت مشکل سندی دارد.

ص: ۵۶۰

۱- (۲) عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیه، ج ۴، ص: ۱۳۳ ح۲۲۹.

اگر سند این روایت درست می شد مشکله دلالی که در مقبوله بود در این روایت وجود نداشت.

فرقی که این روایت با مقبوله دارد این است که در مقبوله ابتدا ترجیح به صفات ذکر شده بود سپس ترجیح به شهرت و در این روایت بر عکس ذکر شده است. و این اختلاف محتوی مضر نیست و در نهایت عدم اشتراط ترتیب بین این دو مرجح اختیار می شود.

جمع بندی: در ترجیح به صفات دو راویت وجود دارد، مقبوله و مرفوعه؛ سند مقبوله مشکل ندارد و دلالتش تأملی دارد و اگر کسی استظهار عدم خصوصیت به مورد ترجیح روایت در باب قضا را پذیرید دلالتش هم تام است و دلالتش علی المبنا می شود، و دلالت مرفوعه تام است اما سندش مشکل دارد.

جلسه بعد إن شاء الله به ترجیح با شهرت می پردازیم. عمده مستند این مرجح مقبوله است و در آن روایت در فرض مشهور بودن یک روایت و شذوذ روایت دیگر شهرت مرجح دانسته شده است. این فقره از مقبوله ظهور دارد در ترجیح به شهرت در تعارض خبرین و اگر در فقره ترجیح به صفات اشکال وجود داشته باشد لکن در این فقره اشکالی وجود ندارد، هم سائل و هم مسؤول عنه در خبرین متعارضین بحث می کنند، و اگر از ظهور صدر در خبرین رفع شود اما از ظهور ذیل در خبرین متعارضین رفع ید نمی شود چون تعلیل به امر ارتکازی شده و تخصیص به قضا وجهی ندارد.

سپس روایات دیگر ترجیح به شهرت به اختصار بیان می شود. سپس ترجیح به احدثیت مطرح شده و بعد از آن نوبت به فقه الحدیث می رسد.

ص: ۵۶۱

عارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/اخبار ترجیح /ترجیح به صفات و شهرت ۹۵/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/اخبار ترجیح /ترجیح به صفات و شهرت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث از مرجحات طبق ترتیب آخوند در ترجیح به صفات راوی بود. و سند آن عبارت بود از مقبوله و مرفوعه.

مناقشه به مقبوله و مرفوعه همراه استشهاد به کلام کلینی (محقق خویی)

محقق خویی در مصباح الاصول این مرجح را نپذیرفته اند زیرا مقبوله را مرتبط به ترجیح حکم حکمین می دانند و با اینکه مرفوعه در ترجیح روایت وارد شده است اما در آن نیز خدشه سندی دارند. سپس ایشان استشهاد نموده اند به کلام کلینی در مقدمه کتاب کافی، مرحوم کلینی در مقدمه ترجیح به شهرت و موافقت کتاب و مخالفت عامه را را ذکر کرده اما ترجیح به صفات را ذکر نکرده است.(۱) کلام کلینی را شاهد گرفته اند بر اینکه ترجیح به صفات اختصاص به مورد اختلاف حکم دارد و در اختلاف روایات جا ندارد.(۲)

جواب: مفید نبودن تأیید و استشهاد (نظر تحقیق)

پیرامون کلام مرحوم کلینی در دیباجه کافی در آینده بحث خواهیم کرد.

و اما وجه اینکه مرحوم کلینی در مقدمه کتاب کافی ترجیح به صفات را ذکر نکرده است شاید همین استظهاری باشد که مرحوم خویی از مقبوله دارند و این ترجیح را مختص به باب حکم میدانند. و اگر پذیرفتیم که استظهار مرحوم کلینی از مقبوله همانند استظهار مرحوم خویی است، این استظهار ضرری به ظهور مقبوله در ترجیح به صفات در تعارض روایات ندارد.

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۸ و ۹.
۲- (۲) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۴۱۴.

شاید هم وجه اینکه مرحوم کلینی ترجیح به صفات را ذکر نکرده اند غفلتی باشد از سوی ایشان، همانطور که ترجیح به موافقت سنت را نیز ذکر نکرده اند. و شاید هم ملاحظه کرده اند که این مرجحات مهم نیستند و لذا ذکر نکرده است.

در آینده کلام آخوند حول بیان کلینی در مقدمه را بحث خواهیم کرد اما در ذهن ما این است که مرحوم کلینی با اینکه برخی از مرجحات را ذکر کرده اند لکن اهتمامی به آنها نداشته است چون فرموده اند «و نحن لا نعرف من جمیع ذلک إلّا أقلّه»(۱) . در نظر ایشان این ترجیحات به صورت کم اتفاق می افتند و راهی احوط و بهتر از تخییر وجود ندارد.

ترجیح به شهرت

ترجیح به شهرت در روایاتی آمده است و عمده مقبوله عمر بن حنظله می باشد که حدیث نخست باب نهم [از ابواب صفات قاضی] می باشد.

روایت نخست: مقبوله عمر بن حنظله

«قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ»(۲)

۱- (۳) الكافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۹ «و نحن لا نعرف من جميع ذلك إلّا أقلّه و لا نجد شيئا أحوط و لا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم عليه السّلام و قبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السّلام: «بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم».

۲- (۴) الكافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱.

امام علیه السلام وقتی ترجیح به صفات را بیان میکنند عمر بن حنظله می پرسد که در صفات مساوی اند و امام سلام الله علیه می فرمایند هر کدام که مشهور باشد آن ترجیح دارد.

اگر صدر مقبوله در مورد ترجیح حکم باشد لکن ذیل مربوط به ترجیح روایت است. امام علیه السلام می فرمایند روایتی که را که مجمع علیه است اخذ کن و شاذ را رها کن، سپس تعلیل می کنند به اینکه «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» هم بیان حضرت در ترجیح به شهرت ظهور در عموم دارد و هم تعلیل به صورت عام بیان شده است و وجهی برای تخصیص به مورد حکم نیست، علاوه بر اینکه مجمع علیه بودن حکم بی معنا است و آنچه که می تواند مجمع علیه باشد عبارت است از مستند حکم.

مناقشه : مورد روایت تمییز حجت، نه ترجیح حجت (محقق خویی)

محقق خویی در مصباح الاصول منکر ترجیح به شهرت هستند و مرجحات را منحصر می دانند در موافقت کتاب، سپس مخالفت عامه.

وجه انکار؛ روایت در مورد تمییز حجت از حجت صادر شده است نه در مورد ترجیح حجت بر حجت. شهرت در روایت یعنی قطعی الصدور. [امام علیه السلام مجمع علیه را مطرح کرده اند] و مجمع علیه ملازمه دارد با قطع به صدور؛ مجمع علیه یعنی قطعی الصدور و واضح الصدور سپس امام علیه السلام مجمع علیه را به شهرت معنا کرده و شهرت را بر مجمع علیه منطبق کرده اند. مشهور در لغت یعنی آشکار و بارز، شَهَرَ سیفَه یعنی شمشیرش را آشکار کرد، سیفٌ شاهرٌ یعنی شمشیر واضح.

ص: ۵۶۴

هم واژه «اجماع» و «شهرت» و هم دو فقره دیگر روایت بیان گر آن هستند که مقبوله در مورد خبر قطعی الصدور بحث می کند. مراد از مجمع علیه در فقره « فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» یعنی خبر قطعی الصدور. و فقره «وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ» مجمع علیه را داخل می کند در «أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ». وضوح رشد و حقانیت به آن است که خبر قطعی الصدور باشد.

با توجه به این قرائن نتیجه آن است که خبر مجمع علیه خبر قطعی الصدور است و خبر قطعی الصدور سنت قطعیه است ــ سنت یعنی قول و فعل و تقریر امام علیه السلام ــ و خبری که مجمع علیه نیست مخالف سنت است، و خبر مخالف سنت حجت نیست. همانگونه خبر مخالف قرآن حجت نیست خبر مخالف سنت نیز حجت نیست(۱) ــ مرحوم آخوند به ترجیح به موافق سنت اشاره نکرده است ــ

اشکال: اگر مراد از مشهور قطعی الصدور باشد چگونه فرض شده است که هر دو خبر متعارض قطعی الصدور و مشهور باشند، و امام علیه السلام نیز این فرض را قبول دارند که هر دو خبر می تواند مشهور باشد.

جواب: قطعی الصدور بودن دو خبر متعارض عیبی ندارد، امکان دارد یک راوی در یک مجلس دو خبر متنافی و متعارض با هم از امام علیه السلام بشنود اما یکی از خبر ها تقیه ای صادر شده است و دیگری به جهت بیان حکم واقعی صادر شده باشند یا ممکن است هر دو تقیه ای باشد.

ص: ۵۶۵

۱- (۵) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۴۲۱.

محقق خویی به این بیان مقبوله را از دایره روایات ترجیح به شهرت بیرون گذاشته است و لازمه این کار آن است که روایت بعد از این فقره در مورد خبرینی باشد که هر دو قطعی الصدور اند، و بر این اساس مقبوله نمی تواند دلیل باشد بر ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه چون این ترجیح بین دو خبرین قطعی الصدور ترجیح می دهد و محل بحث در ترجیح بین متعارضین، ترجیح بین دو روایت ظنی الصدور است.

محقق خویی ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه را از روایت قطب راوندی استفاده کرده اند که موضوع آنها دو خبر می باشد نه دو خبر مشهور.

ایشان مقبوله را به کل کنار گذاشته اند. صدر آن مربوط به حکمین است و ذیلش مربوط به دو خبر قطعی الصدور است و وسط آن بیان گر عدم حجیت خبر مخالفت سنت است که این نیز حکمی مطابق قاعده است. طبق نظر مصنف مصباح الاصول نمی توان از مقبوله عمر بن حنظله چیزی که مفید برای باب تعادل و تراجیح باشد استفاده کرد.

جواب: (نظر تحقیق)

مراد از «مجمع علیه» و «مشهور» در مقبوله خبر قطعی الصدور نیست. نص روایت این است «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ» المجمع علیه عند اصحابک یعنی روایتی که اصحاب و رفقای تو قبول دارند، نه روایتی که کل شیعه بر آن اجماع داشته باشد. ــ و بحثی در این نیست که روایتی که شیعه بر آن اجماع داشته باشد ملازمه دارد با قطعی الصدور بودن روایت ــ اما روایتی که نزد رفقا و اصحاب مجمع علیه باشد ملازمه ندارد با قطعی الصدور. وقتی گفته می شود که «همه این را میگویند» یعنی همه کسانی که ما با ایشان معاشرت و ممارست داریم.

ص: ۵۶۶

بنابراین مراد از «عند اصحابک» و« مشهور» _ فعلا شهرت راویی را مد نظر داشته باشید _ نسبت به خبری مطرح است که عده ی کمی آن را قبول دارند. خصوصا زمانی که عده ای اندک روایت دیگر را نقل کرده باشند به صدور روایت مشهور علم و یقین حاصل نمی شود؛ اگر در طرف مقابل هیچ قائلی نبود انسان به یقین می رسید که این روایت از امام علیه السلام صادر شده است اما وقتی عده ای اندک در سوی مخالف روایت دیگری نقل می کنند این موجب منتفی شدن علم به صدور می شود.

محقق خویی فقره «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» به عنوان قرینه بر قطعی الصدور بودن ذکر کردند، لکن مراد از این فقره «لاریب» نسبی است نه «لاریب» مطلق. همانطور که محقق خراسانی بیان کرده اند _ و کلام ایشان آینده خواهد آمد _ مراد از «لاریب» در این فقره یعنی آن ریب و شکی که در خبر شاذ وجود دارد در خبر «مجمع علیه» وجود ندارد. خبر شاذ ریب آور است و سوء ظن آور است.

مراد از «مجمع علیه» خبر قطعی الصدور نیست تا در ادامه بفرماید در آن «شک» نداری. اگر مراد از «مجمع علیه عند الاصحاب» قطعی الصدور باشد سپس بیان کند که در آن شک نداری توضیح واضحات است، بلکه با «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» نکته جدیدی را می خواهد بفهماند که مخاطب از بیانات قبل نفهمیده بود و نکته این است که در خبر شاذ به خاطر شذوذ یک نوع ریب و شک وجود دارد که آن ریب و شک در خبر مجمع علیه وجود ندارد، با این بیان روشن شد که مراد از «لاریب» لاریب مطلق نبوده و لاریب نسبی است. و در ادامه هم که فرموده است «بین رشده» یعنی رشد نسبی، نه رشد مطلق.

ص: ۵۶۷

شاهد این مدعی آن است که احتمال تقیه در خبر قطعی الصدور وجود دارد. خبر قطعی الصدوری که در آن احتمال تقیه وجود دارد «بین رشده» نمی باشد. عنوان «بین رشده» به مجرد قطعی الصدور شدن خبر بر آن منطبق نمی شود چون احتمال صدور تقیه ای در آن وجود دارد. و احتمال تقیه هم فرض روایت است و هم فرض کلام محقق خویی است و در این فرض سؤال شده است که «فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ». بنابراین مراد از مشهور فرض شدن هر دو خبر قطعی الصدور بودن آنها نیست.

در نتیجه مراد از «بَيِّنٌ رُشْدُهُ» نیز نسبی است یعنی رشد این خبر نسبت به خبر دیگر روشن تر است، بیشتر است، سوء ظنی که در خبر شاذ وجود دارد در ناحیه خبر مجمع علیه وجود ندارد.

شاهد دیگر: سائل در پایان مقبوله بعد از مشهور فرض شهرت هر دو خبر، فرض کرده است که هر دو خبر موافق قرآن هستند و یا هر دو مخالف عامه هستند، با اینکه این دو مرجح نیز بر شهرت اضافه شده اند باز حضرت دو خبر را مصداق شبهه می دانند «إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ».

روایت مقبوله از ابتدا تا پایان شهادت می دهد که دو خبر قطعی الصدور نیستند و مراد از «لاریب فیه» لاریب فیه نسبی است. و همانگونه که مشهور فقها از این روایت ترجیح به شهرت را فهمیده اند، ترجیح به شهرت از مقبوله استفاده می شود و این استفاده در ذهن ما واضح است.

روایت دوم: مرفوعه

مرفوعه زراره مؤید می باشد.

ص: ۵۶۸

روایت سوم: روایت احتجاج

«وَ رُوِیَ عَنْهُمْ أَیْضاً أَنَّهُمْ قَالُوا: إِذَا اخْتَلَفَ أَحَادِیثُنَا عَلَیْکُمْ فَخُذُوا بِمَا اجْتَمَعَتْ عَلَیْهِ شِیعَتُنَا فَإِنَّهُ لَا رَیْبَ فِیه »(۱)

محقق صدر این روایت را در بحوث(۲) ذکر کرده اند.

مراد از اجماع شیعه اجماع همه ایشان نیست! کجا می تواند به رأی همه شیعه دست پیدا کند! مراد رأی افرادی است که با ایشان مراوده داشته است.

نتیجه ترجیح به شهرت: ترجیه به شهرت جای شبهه ندارد و سخن مرحوم آخوند تا اینجا تمام شد و بعد از این مرجحاتی را که آخوند ذکر نکرده است را متذکر می شویم. ایشان دو مرجح را ذکر نکرده است. ۱. ترجیح به موافقت سنت ۲. ترجیح به احدثیت.

ترجیح به موافقت سنت

مقبوله

عمر بن حنظله در مقبوله از فرضی سؤال کرده است که هر دو خبر مشهورند «قُلْتُ فَإِنْ کَانَ الْخَبَرَانِ عَنْکُمَا مَشْهُورَیْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْکُمْ قَالَ یُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُکْمُهُ حُکْمَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ خَالَفَ الْعَامَّهَ فَیُؤْخَذُ بِهِ وَ یُتْرَکُ مَا خَالَفَ حُکْمُهُ حُکْمَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ وَافَقَ الْعَامَّهَ». امام علیه السلام هم فرموده اند ترجیح به خبری است که موافق کتاب و سنت و مخالف عامه باشد. و متفاهم عرفی از این جواب آن است که اگر یکی از این سه مرجح هم باشد کافی است. یا موافق کتاب باشد و یا موافق سنت و یا مخالف عامه. هر چند گفته شده است که حرف عاطفه «واو» برای مطلق جمع است اما این در جایی است که قرینه بر خلاف نباشد و در محل کلام قرینه بر خلاف وجود دارد و قرینه عبارت است از اینکه اینجا مقام مقام جمع روایات و ترجیح است و در این مقام یک مرجح هم باشد کفایت می کند. و وجود هر سه مرجح خصوصیت ندارد، و نادر است که در یک خبر هر سه مرجح جمع باشد.

ص: ۵۶۹

۱- (۶) الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)، ج ۲، ص: ۳۵۸.

۲- (۷) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۳۶۱.

منبه و شاهد بر این ادعا همانطور که محقق خویی بیان کرده اند آن است که روای در ادامه از تساوی خبرین از لحاظ موافقت کتاب و سنت پرسیده است «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَ رَأَیْتَ إِنْ کَانَ الْفَقِیهَانِ عَرَفَا حُکْمَهُ مِنَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَیْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّهِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَیِّ الْخَبَرَیْنِ یُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّهَ فَفِیهِ الرَّشَادُ» و امام علیه السلام مخالفت عامه را مرجح قرار داده اند.

فهم عرفی سائل اینجا اینگونه بوده که خبر مخالف سنت، مخالف با قرآن نیز می باشد لذا فرض تساوی را در دو مرحله فرض نکرده است یک بار تساوی از لحاظ موافقت کتاب کند و بار دیگر از لحاظ موافقت سنت. چون اگر می پرسید «هر دو راوی حکم را از کتاب فهمیدند و تعارض به وجود آمد؟» امام پاسخ می دادند که ببین کدام موافق سنت است. شاید هم حکمی که موافق کتاب و مخالف سنت باشد وجود نداشته باشد یا اگر هم باشد نادر باشد لذا موافقت کتاب و موافقت سنت را با هم می آورند.

و کما اینکه موافقت کتاب مرجح است موافقت سنت نیز مرجح است. چون سنت عدیل قرآن است و همانطور که مخالفت با قرآن زخرف است مخالفت با سنت نیز زخرف است، قرآن و سنت هم در ناحیه طرح سیان هستند و در ناحیه وضع و ترجیح سیان هستند.

منبه دیگر: موافقت با قرآن مرجح قرار داده شده است در حالی که خیلی از احکام در قرآن وجود ندارد و در سنت بیان شده است، در این حال اگر دو خبر متعارض به دست رسید که هیچکدام مخالف با کتاب نیستند چون حکم در قرآن نیامده است، اما یکی مخالفت با سنت است و دیگر موافق با سنت، می گوییم: مخالف سنت را رها کنید و موافق سنت را اخذ کنید. سنت ثقل اصغر است و قرآن ثقل اکبر، و مراد از سنت، سنت به معنای تامش که شامل فعل و تقریر و قول معصومین علیهم السلام می باشد.

ص: ۵۷۰

و اینکه مرحوم آخوند ترجیح به سنت را ذکر نکرده شاید از این جهت بوده است که ملاحظه کرده اند که کتاب و سنت با هم هستند و نیاز به تذکر نیست.

ترجیح به احدثیت

برخی از روایات در این ظهور دارند که اگر دو خبر با هم تعارض کردند خبری ترجیح دارد که احدث زمانی باشد و از امام متأخر صادر شده باشد.

شیخ صدوق به این مرجح عمل کرده اند و مرحوم خویی این مرجح را در مصباح الاصول مطرح کرده و فرموده ظاهر آن است که خبر احدث ترجیح دارد.

ادامه کلام را ملاحظه بفرمایید.

عارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/اخبار ترجیح /ترجیح به احدثیت ۹۵/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/اخبار ترجیح /ترجیح به احدثیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در آخرین مرجح ترجیح به احدثیت است.

برخی از محققین در جایی که یکی از خبرین متعارضین حادث بود و دیگری احدث قائل به ترجیح احدث شده اند و مرحوم آخوند متعرض این مرجح نشده است.

این مرجح دو روایت دارد و روایت سوم هم وجود دارد که ممکن است به آن استدلال شود.

روایت نخست: روایت ابا عمرو کنانی

«مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَمْرٍو الْکِنَانِیِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع یَا أَبَا عَمْرٍو أَ رَأَیْتَکَ لَوْ حَدَّثْتُکَ بِحَدِیثٍ أَوْ أَفْتَیْتُکَ بِفُتْیَا ثُمَّ جِئْتَنِی بَعْدَ ذَلِکَ فَسَأَلْتَنِی عَنْهُ فَأَخْبَرْتُکَ بِخِلَافِ مَا کُنْتُ أَخْبَرْتُکَ أَوْ أَفْتَیْتُکَ بِخِلَافِ ذَلِکَ بِأَیِّهِمَا کُنْتَ تَأْخُذُ قُلْتُ بِأَحْدَثِهِمَا وَ أَدَعُ الْآخَرَ فَقَالَ قَدْ أَصَبْتَ یَا أَبَا عَمْرٍو أَبَی اللَّهُ إِلَّا أَنْ یُعْبَدَ سِرّاً أَمَا وَ اللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِکَ إِنَّهُ لَخَیْرٌ لِی وَ لَکُمْ وَ أَبَی اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَنَا وَ لَکُمْ فِی دِینِهِ إِلَّا التَّقِیَّةَ»(۱)

ص: ۵۷۱

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۲، ص: ۲۱۸ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۲ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۱۷.

به این روایت بر ترجیح احدث در تعارض حادث و احدث استدلال شده است.

محقق خویی در مصباح الاصول از این روایت به صحیح ابی عمر کنانی تعبیر کرده اند(۱) نه صحیح تا ابی عمرو و ظاهر از تعبیرشان آن است که توثیق ابی عمرو هم تمام است.

لکن این روایت هم از نظر سندی و هم از نظر دلالی دارای اشکال است.

مناقشه سندی: عدم توثیق ابا عمرو

ابی عمر مدح و توثیق ندارد و کثرت روایات و روایت اجلا نیز ندارد.

محقق صدر می فرمایند در جامع احادیث الشیعه این روایت با سندی دیگری از وسائل به نقل از محاسن برقی نقل شده است که هشام بن سالم مثل این عبارت را بدون وساطت ابا عمرو از امام صادق علیه السلام نقل می کنند، و خود محقق صدر پاسخ داده اند که ظاهرا در این سند سقطی رخ داده است چون در متن این روایت که با سند محاسن نقل شده است نیز امام خطاب کرده اند به اباعمرو و معلوم می شود که واسطه نقل ابا عمرو بوده است. (۲)

نقل هشام از امام بدون واسطه ابی عمر وجهی ندارد و صحیح آن است که ابا عمرو راوی از امام است و همانطور که در کتاب کافی آمده است هم سند و هم متن(۳) شامل «ابا عمرو» است، و این سند درست می باشد. و ظاهراً این روایت در محاسن فعلی هم وجود ندارد و این سند اگر در نسخه ای از محاسن باشد شاید در آن سقط رخ داده و یا از سوی صاحب وسائل در وسائل اشتباهی رخ داده است و یا در کتاب جامع احادیث الشیعه اشتباه شده است.

ص: ۵۷۲

۱- (۲) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۴۱۶.

۲- (۳) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۳۶۳.

۳- (۴) و احتمال آن نیز وجود ندارد که اباعمر کنانی پرسیده باشد و هشام در مجلس حاضر بوده و گزارش کرده است چون طبق این احتمال باید هشام گزاش می کرد که «ابا عمر در جواب امام گفت» نه اینکه گفتم «قُلْتُ بِأَحْدَثِهِمَا وَ أَدَعُ الْآخَرَ».

روایت دوم: روایت معلی بن خنیس

«وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا جَاءَ حَدِيثٌ عَنْ أَوَّلِكُمْ وَ حَدِيثٌ عَنْ آخِرِكُمْ بِأَيِّهِمَا نَأْخُذُ فَقَالَ خُذُوا بِهِ حَتَّى يَبْلُغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَإِنْ بَلَغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَخُذُوا بِقَوْلِهِ قَالَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا وَ اللَّهِ لَا نُدْخِلُكُمْ إِلَّا فِيمَا يَسَعُكُمْ»(۱) .

تقریب استدلال: مراد امام علیه السلام از «خُذُوا بِهِ» در پاسخ یعنی اخذ به حدیث آخر، و ضمیر به قرینه اقربیت به آخر رجوع می کند بنابراین معنای حدیث این است که حدیث آخری را اخذ کنید تا اینکه امام زمان یا شخص آگاه به شما برسد و حکم واقعی مسأله را بگوید.

بررسی سندی

اسماعیل بن مرار محل کلام است اما مشکلی ندارد چون روایت اجلا و کثرت روایت دارد. حال یونس بن عبد الرحمن و داوود بن فرقد معلوم است و می مانـد معلی بن خنیس؛ توثیق ایشـان محـل کلام است و روایات در حق او متعارض هستند و چنانچه محققی بتواند روایات مادحه را بپذیرد توثیق او تمام است و الا سند از ناحیه ایشان اشکال دارد.

روایت سوم: روایت حسین بن مختار

«عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَ رَأَيْتَكَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ الْعَامَ ثُمَّ جِئْتَنِي مِنْ قَابِلٍ فَحَدَّثْتُكَ بِخِلَافِهِ بِأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ قَالَ كُنْتُ آخُذُ بِالْأَخِيرِ فَقَالَ لِي رَحِمَكَ اللَّهُ»(۲)

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۹ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۸.

۲- (۶) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۹ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۷.

دلالت این روایت مانند روایت ابی عمر کنانی است.

مناقشه سندی: ارسال سند

این روایت از لحاظ سندی مخدوش است به جهت اشتمال به بعض اصحاب.

جواب به مناقشات سندی: وجود سه سند نافی احتمال کذب

وجود سه روایت و سه سند [در کنار دو منبه] موجب می شود که احتمال کذب منتفی شود.

[منبه یکم:] مضمون این روایات مضمونی سیاسی و حساسیت برانگیز نبوده تا در آن تقیه شود.

[منبه دوم:] مخصوصا که در حق روات گفته نشده است که ایشان کاذب بوده اند، بلکه آنچه هست آن است که در کتب رجال مهمل و مجهول هستند.

اشکال: عدم انطباق صغروی

این مطلب کبرویاً صحیح است _ هر مضمونی که سند متعدد داشته باشد و مضمون آن هم از لحاظ سیاسی حساسیت بر انگیز نباشد که موجب تقیه باشد، تعدد سند موجب اطمینان به صدور است _ اما به لحاظ صغری در محل کلام منطبق نمی شود. چون از جهتی روایت حسین بن مختار مرسله است و متن آن نیز شبیه متن روایت ابی عمرو کنانی است و هر چند الفاظ فرق میکند اما مؤدی و سبک و سیاق ها مثل هم هستند و احتمال دارد که بعض اصحاب همان ابی عمر کنانی باشد؛ و از جهت دیگر روایت معلی بن خنیس اجمال دارد و بر ترجیح به احدثیت دلالت نمی کند راوی می پرسد: حدیث اول با حدیث آخر از شما تعارض دارند چه کار کنیم؟ حضرت می فرمایند: «او را اخذ کنید» مرجع ضمیر ملعوم نیست به کجا رجوع می کند، شاید مرجع ضمیر «ایهما» باشد که اقرب به ضمیر است و مراد تخییر باشد، هر کدام را که خواستید اخذ کنید، و مناسب هم همین است وقتی در حال تردید هستید امر بر شما توسعه دارد تا امام زمانتان را ملاقات کرده و از تحیر خارج شوید. مناسب با حال تحیر آن است که در حال تحیر باقی بماند تا امام را ملاقات کند و با ترجیح حدیث آخر نیازی به انتظار رسیدن امام نیست، [مناسبت از روایات تخییر استفاده می شود(1) مثل این روایت] «موسع علیک بایهما عملت حتی تلقی امامک».

۱- (۷) مقرر: و همچنین از این حدیث «خُذُوا بِهِ حَتَّى يَبْلُغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَإِنْ بَلَغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَخُذُوا بِقَوْلِهِ قَالَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا وَ اللَّهِ لَا نُدْخِلُكُمْ إِلَّا فِيمَا يَسَعُكُمْ».

اگر تخییر اقرب به ذهن نباشد لااقل روایت اجمال دارد.

و زمـانی که روایت معلی از دایره روایات ترجیـح به احـدثیت خارج شـد، باقی می مانـد دو روایت و اگر محرز بود که «بعض اصحاب» در روایت سوم غیر از ابا عمرو کنانی است باز میگفتیم احتمال دروغ بودن هر دو روایت بعید است. لکن روایت دال ترجیـح بر احـدثیت یـک روایت است و این روایت از نظر سـندی مشـکل دارد. مشـهور نیز به این روایت که تنهـا روایت باب است عمل نکرده انـد تا ضـعف سـند آن با عمل اصـحاب جبران شود، ترجیح به احدثیت بین علما متعارف نیست، در تعارض روایتی از امـام باقر با روایتی از امام صادق علیهما السـلام ترجیـح روایت امام صادق علیه السـلام از سوی علما متعارف نیست. البته مرحوم شیخ صدوق ترجیح به احدثیت را قائل است لکن مشهور در عمل مخالف آن عمل کرده اند.

مناقشه دلالی یکم : بیان وظیفه فعلی (محقق خویی)

بر فرض قبول سـند و تمامیت سـند روایات ـ مثلا از این باب که در کتاب شریف کافی آمده است ـ و سند هر سه تمام است باز نمی توان به این روایات استدلال کرد چون مدلول این روایات مبتلی به مناقشه است.

بیـان منـاقشه: ترجیـح در دو باب مطرح است ۱. ترجیـح در بـاب وصـول به واقـع و حجت به واقع ۲. ترجیـح در باب وصـول به وظیفه فعلی؛ و در ترجیـح بین تعارض، جهت وصول به واقع مـد نظر است و در روایات ترجیـح به احـدثیت جهت وظیفه فعلی مد نظر است.

در باب اول موافقت کتاب مرجح قرار داده شده است تا مکلف خبر موافق کتاب را طریق برای رسیدن به واقع قرار دهد نه خبر دیگری را.

ص: ۵۷۵

در بـاب دوم مهم عمـل به وظیفه فعلی است و وظیفه فعلی بـا طریق به حکـم واقعی ارتباطی نـدارد. چه بسا وظیفه آن باشـد که بـایست به خبر مخـالف بـا واقع عمل کرد. امام علیه السـلام می فرماینـد به این خبر عمل کن از باب اینکه وظیفه فعلیه تو همین است نه اینکه این خبر طریق به واقع است و باید به این خبر که احتمال وصولش به واقع خیلی ضعیف است عمل کرد و در این خبر حکم واقعی و اقربیت به واقع لحاظ نشده است و وظیفه فعلیه لحاظ شده است.

حاصل مناقشه: در تعارض ترجیح از جهت وصول به واقع مد نظر است، حکم واقعی با تعارض خبرین مشـتبه شده و بین آن دو خبر گم شـده است و شارع با اخبار ترجیـح میگویـد «من این خبر را طریق به واقع قرار دادم»، اما مفاد روایات ترجیح به احدث بیـان وظیفه فعلی است، امـام علیه السـلام [حسب نقـل] میپرسـند «پاسال از من چیزی شـنیدی و امسال که می آیی یک حکم و فتـوای دیگر به تـو می گـویم، به کـدام عمـل می کنی؟» این مفـاد در بیـان وظیفه علمی صـادر شـده است و اگر در این زمنیه روایت هم وجود نداشت می گفتیم باید به دومی عمل کرد.

اگر امام یا ولی و حاکم ابتـدا حکمی کرد سـپس حکم دوم را صادر کرد بایست به حکم دوم عمل کرد، به خاطر اینکه حکم دوم یا حکم واقعی است و لزوم عمل دارد یا اگر هم حکم واقعی نباشد بیانی است برای وظیفه فعلی در شرایط تقیه.

فهم ابـا عمر کنـانی مبنی بر اینکه بایـد به خبر دوم عمـل کرد فهم درستی است و لزوم عمل طبق آن خبر از باب عمل به وظیفه فعلی است.

ص: ۵۷۶

بنابراین وقتی خبر دوم برای بیان وظیفه فعلی ابا عمرو صادر شـده است، از بیان وظیفه فعلیه در حق وی نمی توان به سایر موارد تعدی کرد، امکان دارد وظیفه فعلیه او در سال دوم با وظیفه فعلی مکلف دیگر فرق داشته باشد. وظیفه فعلیه تابع ظروف خاصه و اشـخاص خاصه است. ممکن است وظیفه فعلی او به جهت عمل به تقیه عمل به خبر احدث بوده است و الآن تقیه مرتفع شده است، و وظیفه فعلی ما عمل به احدث نیست.

یـا ممکن است حـالت او تغییر کرده باشـد، مثل غنی و فقیر؛ یک سال فقیر بوده و عملی انجام داده و از کفاره آن پرسـیده امام علیه السـلام پاسخ داده اند که باید شاه بدهی و سال دوم وضـعش بهتر شده و از کفاره عمل پرسیده اند و حضرت فرموده اند: «أَنْتَ مُوسِرٌ وَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ»(۱) باید شتر بدهی.

وظیفه فعلی تابع خصوصیت مورد و شرائط زمان و مکان است.

مـا و همه عقلاـ مضـمون روایت عمل به احـدث را قبول دارنـد اما از آن جهت که بیان است بر وظیفه فعلی نه از آن جهت که بیان باشـد بر ترجیـح احـدث در خبرین متعارضـین که آنجا باب وصول به واقع است. در روایت ابا عمر که امر به اخـذ احدث شـده است، به ذهن می رسـد که خبر اول مطـابق بـا واقع بوده است و خبر دوم در سـال بعـدی ــ عکس باب وصول به واقع ــ تقیه ای صادر شـده است، اگر تقیه در کار نبود در خبر اول حکم مطابق با واقع را بیان شـده بود و کار تمام شده بود و لازم به تکرار نبود. عبارت «أَبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرّاً أَمَا وَ اللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَخَيْرٌ لِي وَ لَكُمْ وَ أَبَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَنَا وَ لَكُمْ فِي دِينِهِ إِلَّا التَّقِيَّةَ» در ذیل روایت ابا عمرو اشاره به همین نکته تقیه دارد.

۱- (۸) وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص: ۱۲۳ باب ۱۰ من ابواب کفارات الاستمتاع فی الإحرام ح ۱.

این مناقشه ـ [مناقشه محقق خویی است] در مصباح الاصول مبنی بر اینکه مورد روایت دو خبر قطعی الصدور است و امام علیه السلام از باب بیان وظیفه فعلی، امر به اخذ احدث نموده اند و مربوط به باب ترجیح متعارضین نمی باشد ـ مناقشه به جا و متینی است. (۱)

مناقشه دلالی دوم: ترجیح به احدثیت موجب لغویت سایر مرجحات (محقق خویی)

محقق خویی مناقشه دیگری نیز به مدلول این روایت اضافه کرده اند، مضاف بر اینکه اگر بنا باشد خبر احدث ترجیح داشته باشد این خبر منافی با تمامی مرجحات است و تمامی مرجحات را ساقط میکند زیرا در هر خبرین متعارضین یکی احدث است و صدور همزمان آنها ثابت نشده است.

منبه؛ با ترجیح احدث نوبت به دیگر مرجحات نمی رسد و آن مرجحات لغو می شوند. (۲)

جواب: ترجیح به احدث در موارد علم به تقدم و تأخر (محقق خویی)

مگر آنکه روایات ترجیح به احدث حمل شود به موارد علم به تقدم و تأخر، جایی که علم داریم حادث کدام است و احدث کدام، و روایات ترجیح حمل شود به جایی که علم به تقدم و تأخر وجود ندارد، هر دو روایت از امام صادق علیه السلام صادر شده است یا هر دو روایت از امام رضا علیه السلام صادر شده است و معلوم نیست کدام احدث است!(۳)

۱- (۹) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۴۱۷.

۲- (۱۰) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۴۱۷ و ۴۱۸.

۳- (۱۱) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۴۱۷ و ۴۱۸.

جواب: بحث از ترتیب بین مرجحات علی المبنانی بر فرض قبول ترجیح به احدثیت (نظر تحقیق)

نمی دانیم چگونه شده است که محقق خویی فرض کرده اند که اگر ترجیح به احدثیت مورد قبول باشد مقدم بر سایر مرجحات است و سپس مناقشه کرده اند که لغویت سایر مرجحات لازم می آید. در حالی که اگر احدث مرجح باشد باید در ترتیب بین آن و سایر مرجحات بحث نمود، کما اینکه در ترتیب بین هر مرجحی با مرجح دیگر بحث شده است.

باید از ترتیب بین ترجیح به احدثیت و سایر مرجحات بحث شود و اگر ترتیب قابل اثبات نبود باید مبنانی مورد ملاحظه قرار گیرد. مثلاـ در یک طرف خبر مرجحیت احدثیت را دارد و در مقابل خبر دیگر مرجحیت موافقت کتاب را دارد و فرض آن است که ترتیب بین آنها را نتوانستیم اثبات کنیم در اینجا مبنانی مختلف است و در آینده از آن مبنانی بحث خواهیم کرد که کدام خبر اقرب به واقع است و کدام خبر ظن به واقع می آورد!

محقق خراسانی ترجیح به احدثیت را ذکر نکرده اند و حق با ایشان است چون ترجیح به احدثیت وجهی ندارد و [بر فرض صحت سند روایات ترجیح به احدثیت] بیان وظیفه فعلی طبق خبر احدث چیزی است و ترجیح در باب تعارض چیز دیگری است و برای فهم بیشتر دو گانه بودن این دو امر مراجعه کنید به بیانات محقق صدر.

تا اینجا بحث از مرجحات تمام شد و پس از این کلام واقع است در کلام آخوند.

مستفاد از اخبار علاجیه

مرحوم آخوند بعد از بیان چند طائفه اخبار علاجیه از این بحث کرده است که مستفاد از اخبار علاجیه چیست؟ در برداشت از این اخبار اختلاف نظر وجود دارد و چندین اقوال و انظار در آن وجود دارد

ص: ۵۷۹

اقوال

برخی از محققین از این اخبار استفاده کرده انـد که ترجیـح واجب است اگر مرجـح وجـود داشـته باشـد و اگر مرجـح وجود نداشت اخبار بیان گر تخییر هستند.

قائلین به ترجیح نیز دو گروهند برخی از مرجحات منصوصه تعدی نکرده اند و برخی تعدی کرده اند.

و کسانی که تعـدی کرده انـد نیز دو گروهند برخی به هر چیزی که موجب اقربیت به واقع است تعدی کرده اند و برخی به هر چیزی که موجب ظن به واقع است تعدی کرده اند.

برخی از روایات استفاده کرده اند که ترجیح واجب نیست و استحباب دارد.

[قول یکم: وجوب ترجیح در موارد وجود مرجح و تخییر در موارد فقدان مرجح و عدم تعدی از مرجحات منصوصه

قول دوم: وجوب ترجیـح در موارد وجود مرجـح و تخییر در موارد فقدان مرجح و تعدی از مرجحات منصوصه به هر آنچه که موجب اقربیت به واقع است

قول سوم: وجوب ترجیـح در موارد وجود مرجـح و تخییر در موارد فقدان مرجح و تعدی از مرجحات منصوصه به هر آنچه که موجب ظن به واقع است.

قول چهارم: استحباب ترجیح

قول پنجم: مطلقا تخییر]

ادله

دلیل قول چهارم مختار محقق خرسانی

قول محقق خراسانی: حق آن است که از روایات وجوب ترجیح استفاده نمی شود.

قرائن موجود در اخبار علاجیه مقتضـی آن است که اخبار ترجیـح مقیـد اطلاقات اخبار تخییر نمی باشـند، و نتیجه آن است که می توان به اخبار تخییر عمل کرده و اخبار ترجیح را حمل به استحباب نمود.

در مسأله مطلق و مقیـد بحث شـده است که امر دوران دارد بین اینکه مطلـق حمـل بر مقیـد است و بین اینکه مقیـد حمـل بر استحباب شود.

و آخوند می فرمایند: قرائن در اخبار علاجیه مقتضی آن است که مقید را حمل بر استحباب کنیم، نه اینکه مطلق حمل بر مقید شود.

بیان

جامع ترین روایات ترجیح مقبوله و مرفوعه هستند، حال مرفوعه به خاطر مرسله بودن روشن است و آن کنار گذاشته می شود و می ماند مقبوله و مقبوله هم مربوط به حکمین است. و نمی توان از ترجیح در حکمین تنقیح مناط کرده و به ترجیح به باب روایت تعدی کرد. تنقیح مناط از خبر مقبوله غلط است چون ترجیح در روایت مقبوله در مورد فصل خصومت است و این مورد خصوصیت دارد و طبق مرجح باید یکی از حکم ها ترجیح داده شود تا خصومت فیصله پیدا کند و نمی توان از آن به باب فتوا تعدی کرد، مرجحات مذکور در حکم با ترجیح فتوا هم مناسبت دارد اما مجرد مناسبت موجب تعدی نمی شود.

باقی می ماند باقی روایات ترجیح؛ ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه و روایاتی که مربوط به باب حکم و قضا نیستند، و این روایات نیز صلاحیت تقیید اطلاقات تخییر را ندارد، چون یک قرینه خارجیه وجود دارد. و این قرینه خارجیه در مقبوله و مرفوعه هم تطبیق می شود.

قرینه خارجیه آن است که اگر با مقبوله و مرفوعه ــ تنزّلا ــ و سایر روایات ترجیح ــ واقعاً ــ اطلاقات تخییر را تخصیص بزنیم لازم می آید که تخییر بر فرد نادر حمل شود لذا اینجا جای حمل بر مقید نیست.

کلام آخوند تتمه دارد آن را ملاحظه بفرمایید، تتمه کلام جلسه بعد إن شاء الله.

تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار /جمع بین اخبار علاجیه ۹۵/۱۱/۳۰

ص: ۵۸۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار /جمع بین اخبار علاجیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در بررسی و جمع بین اخبار علاجیه بود و طبق دیدگاه محقق خراسانی قرائن موجود در اخبار علاجیه مقتضی آن است که اخبار ترجیح مقید اطلاقات اخبار تخییر نمی باشند، و نتیجه آن است که می توان به اخبار تخییر عمل کرده و اخبار ترجیح را حمل به استحباب نمود.

دلیل قول چهارم: وجود اشکال در جمع بین اخبار علاجیه (شیخ، سید صدر شارح وافیه و آخوند)

جمع بین اخبار علاجیه مواجه با اشکال است که شیخ انصاری و سید صدر شارح وافیه به برخی از اشکالات اشاره کرده اند.

مشکل نخست: تعارض

اخبار علاجیه متعارض می باشند، [راه حل هایی که در اخبار علاجیه برای متعارضین ارائه شده است مختلفند برخی امر به توقف کرده اند و برخی امر به احتیاط، برخی راه حل مرجحات را ارائه داده اند و برخی امر به تخییر کرده اند].

مشکل دوم: اختلاف در ترتیب بین مرجحات

اختلاف در ترتیب بین مرجحات از مشکلات اخبار علاجیه می باشد.

این مشکلات سبب شده است تا سید صدر شارح وافیه منکر لزوم ترجیح به مرجحات منصوصه شده و قائل به استحباب ترجیح باشند.

ما اطلاع نداریم آخوند کلام سید صدر را دیده اند یا نه! ایشان هم مثل سید صدر لزوم ترجیح را انکار کرده و در سند و دلالت روایات ترجیح خدشه کرده است و قرائنی را بر عدم لزوم ترجیح اقامه کرده اند و قائل به تخییر شده اند. و اخذ به خبر راجح را اولی و مستحب می دانند.

مقدمات دیدگاه آخوند همراه با تفصیل

ص: ۵۸۲

مرحوم آخوند پراکنده فرموده اند و بحث منظم به صورت زیر است.

دیدگاه عدم لزوم ترجیح از سوی آخوند متوقف است بر دو مقدمه:

۱. تمامیت مقتضی از لحاظ سند و دلالت در روایات ترجیح

۲. فقد مانع و قرینه بر خلاف

در مقـدمه اول بایست مقتضـی حجیت بر لزوم ترجیح تمام باشد و در مقدمه دوم بعد از آنکه مقتضـی تمام شد بایست قرینه بر خلاف، مانع از حجیت نباشد و لکن هر دو مقدمه ناتمام است.(۱)

تمام نبودن مقتضی

اجمع روایـات بـاب ترجیـح مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره است، در این دو روایت ترجیـح به شـهرت، موافقت کتاب و سنت، مخـالفت عموم عـامه، مخـالفت بـا حکام و قضات ایشان عنوان شـده بود. ــ آخونـد که این دو روایت را اجمع می نامد صحیـح است و واقعـا اجمع هسـتند ــ اما مرفوعه سـند نـدارد و از این جهت کنار گذاشـته می شود، مقبوله از نظر سـندی تمام است امـا از نظر دلالـی بـا این مشـکل روبرو است که در مـورد حکمین صـادر شـده است و تنقیـح منـاط از آن مـورد به مورد تعـارض خبرین قطعی نیست و الغـاء خصوصـیت هم نمی توان کرد لـذا از آن مورد به بـاب تعارض خبرین در مقام فتوی نمی توان تعدی کرد.

مضـاف به اینکه مقبوله مختص به زمـان حضور است «فَأَرْجِهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ»(۲) (۳) در ارجـاء و به تأخیر انـداختن معنای اُمید خوابیده است، عمل را به تأخیر می اندازیم به امید اینکه به امام برسـیم و مشکل حل شود، و این امید در زمان غیبت میسر نیست. و امر به تأخیر عمل تا ملاقات امام در زمان غیبت معقول نیست.

۱- (۱) کفایه الأصول، شیخ محمد کاظم خراسانی، ج۱، ج۴۴۳.

۲- (۲) کافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۶۸، ح۱۰، ط اسلامیه.

۳- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص۱۰۶، ابواب صفات القاضی، باب۹، شماره ۳۳۳۳۴، ح۱، ط آل البیت.

اگر کسی ادعا کند که دیدار سائل [و کسی که الآن محتاج مسأله است] با امام خصوصیت ندارد و الآن ما هم باید تا زمان حضور امام زمان علیه السلام به تأخیر بیاندازیم. این ادعا بعید است چون تأخیر انداختن در جایی است که امید روشن شدن حکم مسأله عقلایی باشد.

سایر روایات ترجیح نیز قصور دارند و قصور دلالت دو بیان دارد، یک بیان خاص است و یک بیان عام

بیان خاص

روایات آمره به اخذ موافق کتاب و طرح مخالف کتاب مربوط به باب ترجیح نیست، این روایات با این لسان که ما خلاف قرآن را نمی گوییم و خلاف قرآن زخرف است «زخرف» «لم نقله» شرط حجیت خبر واحد را بیان میکنند و به محل بحث ما که در تعارض خبرینی هستند که مقتضی حجیت در آنها تمام است ارتباطی ندارند.

روایاتی هم که میگویند موافق عامه را طرح کنید، می شود گفت که خبر موافق عامه از اساس حجت نیست.

بیان عام

در تعارض خبرین، خبر مخالف کتاب و موافق عامه نیز مقتضی حجیت را ندارد، [محک و میزان] مخالفت کتاب و موافقت عامه برای تمیز حجت از لا-حجت است، زیرا زمانی که دو خبر وجود دارد که یکی موافق کتاب است و دیگر مخالف کتاب اطمینان حاصل می شود که خبر مخالفت کتاب صادر نشده است، یا برای بیان حکم واقعی صادر نشده است و وقتی اطمینان به خلاف پیدا شد، خبر از حجیت ساقط است.

همچنین زمانی که دو خبر صادر شد و یکی موافق عامه بود و دیگر مخالف عامه بود، با وجود خبر مخالف عامه اطمینان و وثوق پیدا می شود که خبر موافق عامه تقیه ای صادر شده است، و اصاله الجهه در آن ساقط است.

ص: ۵۸۴

بنـابراین ترجیـح به موافقت کتـاب و مخـالفت عـامه به دو بیان دلالت بر ترجیـح در باب تعارض ندارنـد و مربوط به باب تمییز حجت از لاحجت می باشند.

وجود مانع حجیت

اگر بپذیریم که مقتضی حجیت تمام است سند و دلالت روایات بر ترجیح تمام است، اما قرینه بر خلاف وجود دارد و به خاطر آن نمی توان ملتزم به ظهور روایات شد. محقق خراسانی سه مانع را بیان کرده اند.

مانع یکم: تقیید اخبار تخییر آبی از تقیید

اخبار تخییر مانع از حمل روایات ترجیـح بر لزوم ترجیح می باشـند، چون لازمه حمل اخبار ترجیح بر لزوم، وجوب تقیید اخبار تخییر است و حال آنکه اخبار تخییر به دو بیان قابل تخصیص نیستند.

بیان نخست: تأخیر بیان از وقت حاجت

لازمه تخصیـص اخبار تخییر تأخیر بیان از وقت حاجت می باشد. سائل از امام علیه السلام پرسید دو روایت تعارض کرده اند و چه کنیم؟ حضرت پاسخ دادند «مُوَسَّعٌ عَلَیْکَ»(۱) و ترجیح را در روایات دیگر بیان کردند اگر ترجیح واجب بوده باشد و امام آن را نفرماینـد تـأخیر بیـان از وقت حـاجت لازم می آیـد، و تأخیر بیان از وقت حاجت قبیـح است، لـذا تخصـیص اخبار تخییر امکان ندارد.

مرحوم آخوند در لابلای کلام به این اشاره کرده است و توضیح نداده اند.

بیان دوم: حمل بر فرد نادر

اگر اخبـار تخییر تخصـیص بخورنـد، لازم میآیـد کـه اخبـار تخییر حمـل بر نـادر شونـد، چـون بسـیار انـدک است که خـبرین متعارضـین تمام مرجحات را داشه باشـند و نوبت به تخییر برسد یا هیچکدام مرجحی نداشته باشند و متعادلین باشند و نوبت به تخییر برسد. بسیار اندک است که هر دو خبر مشهور باشند و هر دو موافق کتاب و سنت و یا هر دو موافق عامه و هر دو خبر از اعدل و افقه باشند.

۱- (۴) الإحتجاج علی أهل اللجاج، طبرسی، ج ۱، ص۳۵۷.

لازمه تخصیص اخبار تخییر به موارد فقد مرجح، حمل بر فرد نادر است و حمل بر فرد نادر قبیح است.

بنابراین این دو نکته قرینه است که بر اینکه ترجیح مستحب است و واجب نیست، و با استحباب ترجیح هم مشکل تأخیر بیان از وقت حاجت حل می شود و هم مشکل حمل بر فرد نادر.

اگر ترجیح مستحب باشد تأخیر مستحب از وقت حاجت اشکالی ندارد. همچنین اندک بودن مورد برای تخییر بعد از ترجیح مستحب اشکال ندارد.

مانع دوم: مختلف بودن مرجحات

اخبار ترجیح در بیان مرجحات اختلاف دارند.

اگر روایات در حکم یک موضوع اختلاف کردند، آن اختلاف بر استحباب حمل می شود.

و اختلاف مرجحات بر استحباب حمل می شود، و این مسأله در فقه نظائر زیادی دارد، اختلاف حکم در یک موضوع دلالت دارد که آن احکام مستحب هستند، و حکم سعه است و ضیق نیست و حد ندارد، اگر حکم واجب باشد، حکم الزامی منضبط است و اختلافی در آن نیست. محقق خراسانی در تقریرات برای این مسأله مثال زده است به منزوحات بئر و ایام استظهار حائض؛ متأخرین ملاحظه کرده اند که روایات در منزوحات اختلاف زیادی دارند، زمانی که یک عین نجس در چاه می افتد یک روایت میگوید پنج دلو، یک روایت میگوید، ده دلو باید نزح شود و این اختلاف حمل می شود بر استحباب نزح؛ در باب حیض یک روایت میگوید زن یک روز استظهار کند، و یک روایت میگوید دو روز، روایت دیگر میگوید سه روز و روایت دیگر میگوید: تا ده روز استظهار کند، اختلاف روایات در ایام استظهار اماره است بر استحباب عدد.

مثال دیگر؛ در باب زیارات روایتی میگوید: با وضو زیارت کن، روایت دیگر با وضو و رو بقبله زیارت بخوان.

در محل بحث نیز یک رویت «سه مرجح» را معرفی میکند، روایت دیگر «دو مرجح» و روایت دیگر «یک مرجح»؛ روایاتی که سه مرجح را معرفی میکنند در ترتیب بین آنها با هم اختلاف دارند، اختلاف در تعداد مرجحات و اختلاف در ترتیب بین آنها اماره است بر اینکه ترجیح مستحب است.

مانع سوم: تخصیص اخبار ترجیح

لازمه پذیرفتن لزوم ترجیح آن است که در اخبار ترجیح نیز بایست قائل به تخصیص شد، و حال آنکه روایات ترجیح آبی از تخصیص هستند.

یک روایت میگوید «موافق قرآن و مخالف عامه را اخذ کن» به اطلاق این روایت نمی شود عمل کرد، چون روایتی که شهرت را مرجح قرار می دهد مخصص این روایت است، و نتیجه آن است که باید موافق قرآن را اخذ کرد و مخالف را رها کرد مگر اینکه مخالف مشهور باشد، همچنین نمی توان به اطلاق روایتی که می گوید «مخالف عامه را اخذ کن» عمل کرد چون این نیز تخصیص می خورد به ترجیح به شهرت و حال آنکه تخصیص معقول نیست و روایات ترجیح آبی از تخصیص است.

این نکته قرینه سوم است بر اینکه لزوم ترجیح مانع دارد، اما استحباب ترجیح مانع ندارد، عمل به مرجحات مستحب است و لسان ترجیح مطلق نمی شود تا ترجیح دیگر آن را تقیید بزند.

نتیجه ای که مرحوم آخوند با بیان قصور مقتضی و وجود مانع گرفته اند هماهنگ است با مختار سید صدر شارح وافیه و این دو بزرگوار قائلند به تخییر و ترجیح را مستحب می دانند.

ص: ۵۸۷

مناقشات دلیل قول چهارم

در نظر تحقیق بیانات آخوند مناقشات و تعالیقی دارد:

مناقشه یکم: ابتناء نظریه بر تمامیت اخبار تخییر

نظریه محقق خراسانی مبتنی است بر اینکه دلالت اخبار تخییر بر تخیی تمام باشد، و اگر دلیل تخییر انکار شود نظریه آخوند مجالی ندارد. و گذشت که اخبار تخییر قصور دارند یا از لحاظ سندی یا دلالی یا هم سندی و هم دلالی.

تثبیت اطلاقات اخبار تخییر مجالی ندارد، تا در مرحله بعدی آن اطلاقات از قید اخبار ترجیح آزاد شوند!

مناقشه دوم: جواب ندادن به اخبار توقف و احتیاط

در اخبار علاجیه علاوه بر اخبار تخییر و اخبار ترجیح دو طائفه دیگر از روایات وجود داشت و مرحوم آخوند برای تثبیت اطلاقات اخبار تخییر، علاوه بر اینکه باید اطلاقات تخییر را از بند اخبار ترجیح آزاد کنند باید به اخبار توقف و اخبار احتیاط پاسخ بدهند! یا حداقل به یک طائفه اخبار یعنی طائفه اخبار توقف باید پاسخ بگویند.

اخبار توقف همانطور که با اخبار ترجیح معارض هستند با اخبار تخییر نیز معارض می باشند.

معلوم نیست چگونه ایشان در مقام حل اخبار از این طائفه غفلت نموده اند و حال آنکه در ابتدای بحث چهار طائفه از اخبار را با هم معارض قرار داد.

در نظر تحقیق اخبار توقف ــ همانند اخبار تخییر ــ سندا و دلاله مخدوش هستند و نمی توانند با اخبار ترجیح معارضه کنند. اما آخوند این طائفه از اخبار را قبول کرد و برای مستحکم کردن اطلاق اخبار تخییر باید به این طائفه هم جواب می داد.

جواب: رفع ید از ظهور در وجوب احتیاط به قرینه نصوصیت جواز (سید یزدی)

سیـد یزدی در تعلیقه بر رسائـل ــ که شایـد درس های ایشان بوده است ــ تعارض بین اخبار توقف و تخییر را مطرح کرده و با تطویـل هشت راه حـل ارائه داده و در همه راه حـل هـا جز راه حـل هشـتم خـدشه کرده است. در نظر تحقیق آن هفت راه حل نادرست است و راه حل هشتم درست می باشد و به آن اشاره می کنیم.

اخبـار تخییر « فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ »(۱) تعارض دارنـد با اخبار توقف «خُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَهُ لِدِينِكَ»(۲) «الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَهِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَه»(۳) (۴) و جمع بین آنها جمع محمولی است.

در نظر تحقیق جمع موضوعی قابل تصدیق نیست.

«فَمُوَسَّعٌ» نص است در جواز تخییر و «خُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَهُ لِدِينِكَ» ظاهر است در وجوب احتیاط، به قرینه نصوصیت جواز از ظهور در وجوب رفع ید می کنیم. شبیه همان جمع بین اخبار احتیاط و برائت.

در بحث برائت گـذشت که با وجود روایات «الناس فی سعه ما لایعلون» اخباری با استناد به «قف عند الشبهه» قائل به وجوب احتیاط است، و مرحوم آخونـد پذیرفتنـد که یکی از راه های جمع آن است که به نصوصیت جواز از ظهور در وجوب رفع ید می شود.

اگر اطلاقات اخبار تخییر را بپـذیریم باید به اخبار توقف جواب بدهیم و جواب همین است که گذشت و شاید در ذهن آخوند همین جواب وجود داشته است که به جواب به اخبار توقف متعرض نشده اند، لکن اطلاقات اخبار تخییر از اساس ویران است و مبنا ندارد.

۱- (۵) الإحتجاج علی أهل اللجاج، طبرسی، ج۱، ص۳۵۷.
۲- (۶) عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیه، جمهور احسائی، ج۴، ص۱۳۳.
۳- (۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۵۵، ابواب صفات القاضی، باب۱۲، شماره ۳۳۴۶۵، ح۲، ط آل البیت.
۴- (۸) فرائد الاصول، مرتضی انصاری، ج۲، ص۶۵.

مناقشه سوم: تمامیت مقتضی در روایات ترجیح

استدلال مرحوم آخوند مبتنی شد بر دو مقدمه

۱. تمام نبودن مقتضی در روایات ترجیح

۲. وجود مانع

در نظر مختار مقتضی در اخبار ترجیح تمام است و اخبار بر لزوم ترجیح دلالت می کنند.

از لحاظ سندی هرچند مرفوعه سند ندارد اما سند مقبوله تمام است.

از لحاظ دلالی هر چند دلالت مقبوله بر ترجیح به صفات مورد قبول نباشد به خاطر اختصاص به قاضی ـ همانطور که شیخ انصاری فرمود: «صفات مربوط به حکمین است» ـ لکن دلالت روایت بر ترجیح به سه مرجح بعدی تمام است، و این مرجحات در باب ترجیح خبرین متعارضین آمده است.

اگر دلالت مقبوله بر ترجیح انکار شود یا ادعا شود که دلالتش ناتمام است یا ادعا شود که مربوط به زمان حضور است چون در پایان روایت دارد که اگر هیچ مرجحی نبود به تأخیر بیانداز تا امام زمانت را ملاقات کنی «إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ»(۱) (۲) پس ترجیح مختص زمان حضور است؛ و این ادعا قبول شود لکن این ادعا ملازمه ندارد با آنکه ترجیح به شهرت نیز متخص به زمان حضور باشد. ترجیح به شهرت و موافقت کتاب مناسبت ندارد که مختص به زمان حضور امام علیه السلام باشد.

اگر بپذیریم که حکم به تأخیر انداختن در صورت فقد مرجحات مختص به زمان حضور است، این اختصاص ملازمه ندارد که بیان مرجحات هم مختص به زمان حضور باشد، اگر تنزل کرده و بپذیریم که تمام مقبوله مربوط به حکمین است، یا تمام آن مربوط به زمان حضور امام است لکن روایات دیگر بر ترجیح وجود دارد، روایات مستفیضه دیگری وجود دارد بر ترجیح به موافقت کتاب «فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ»(۳) و مخالفت عامه «خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ»(۴) روایات مستفیضه ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه را دارند و سایر روایات برای ترجیح کفایت میکنند ـ البته در سایر روایات ترجیح به شهرت نیامده است ـ.

۱- (۹) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص۶۸، ط اسلامیه.

۲- (۱۰) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص۱۰۶، ابواب صفات القاضی، باب۹، شماره۳۳۳۳۴، ح ۱، ط آل البیت.

۳- (۱۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص ۱۱۰، ابواب صفات القاضی، باب۹، شماره۳۳۳۴۳، ح ۱۰، ط آل البیت.

۴- (۱۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص۱۲۲، ابواب صفات القاضی، باب۹، شماره۳۳۳۷۵، ح۴۲، ط آل البیت.

ادعادی آخوند مبنی بر اینکه «این اخبار برای تمییز حجت از لاحجت هستند» نادرست می باشد.

بیان نادرستی ادعای آخوند (محقق خویی)

مخالفت کتاب بر دو قسم است

۱. مخالفت بالتباین

۲. مخالفت بالعموم و الخصوص و بالإطلاق و التقیید

آن مخالفت با قرآن که از ابتدا موجب می شود خبر حجت نباشد مخالفت بالتباین است. و روایات «ما خالف القرآن زخرف» ناظر به این معنا هستند و الا روایاتی از ائمه صادر شده اند که با قرآن مخالفت بالعموم و الخصوص و بالإطلاق و التقیید دارند. و آخوند خودش در بحث تخصیص قرآن به خبر واحد همین نکته را فرموده اند.

این مناقشه از محقق خویی در مصباح الاصول است و نیاز به تبیین و توضیح دارد.

تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/جمع بین اخبار /نظر آخوند و تعلیقه بر آن ۹۵/۱۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/جمع بین اخبار /نظر آخوند و تعلیقه بر آن

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در جمع بین اخبار علاجیه بود، نظر مرحوم آخوند گذشت. ایشان ادعا دارند ادله ترجیح از حیث اقتضا قاصرند و مفاد اخبار آمره به اخذ موافق کتاب و مخالف عامه ترجیح حجت بر حجت نبوده بلکه مفادشان در حقیقت برای بیان تمییز حجت از لاحجت می باشند.

بحث به تعلیقه سوم در نظر مرحوم آخوند رسید.

مرحوم آخوند در ترجیح به شهرت نیز جا دارد بفرمایند «ترجیح به شهرت نیز از باب تمییز حجت از لاحجت است، در تعارض خبر شاذ با مشهور، خبر شاذ حجیت ندارد، چون با مشهور شدن خبر مقابل، برای انسان وثوق پیدا می شود که خبر شاذ یا صادر نشده است یا اگر صادر شده باشد برای بیان حکم واقعی نمی باشد».

ص: ۵۹۱

و اما اینکه این سخن را فقط در مورد موافقت کتاب و مخالفت عامه بیان کرده اند شاید به این جهت باشد که در شهرت نیازی به این جواب ندارند چون در آن جواب دیگری دارند، ترجیح به شهرت در مقبوله آمده است و ایشان مقبوله را مختص

به حکمین و زمان حضور امام علیه السلام میدانند. لذا این جواب را منحصر کردند در ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه و ادعا نمودند مخالف کتاب به حکم روایات «کُلُّ حَدِیثٍ لَا یُوَافِقُ کِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُف »(۱) حجیت ندارد. و موافق عامه به خاطر آنکه اصاله الجهه در آن جاری نبوده و صدور آنها به جهت بیان حکم واقعی مورد وثوق نبوده لذا حجیت ندارد.

مناقشه: دو اصطلاح برای مخالفت کتاب و موافقت عامه (محقق خویی)

مقدمه

برای عنوان های «مخالفت کتاب» و «موافقت عامه» دو معنا وجود دارد:

یکم؛ مخالف کتاب و موافق عامه در باب تمییز حجت از لاحجت

دوم؛ مخالف کتاب و موافق عامه در باب ترجیح

و ادعا آن است که معنای مخالفت کتاب و موافقت عامه در باب ترجیح حجت بر حجت غیر از معنای این دو اصطلاح است در باب تمییز حجت از لاحجت.

معنای یکم: مخالفت کتاب و موافقت عامه در باب تمییز حجت از لاحجت

روایات مبیّنه شرائط حجیت خبر، عدم مخالفت با کتاب و عدم موافقت با عامه را از شرائط حجیت قرار داده اند. «کُلُّ حَدِیثٍ لَا یُوَافِقُ کِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُف »(۲) . برخی از روایات شرط حجیت را وجود شاهد یا شاهدَین از قرآن قرار داده است، اگر قرآن شاهد بر خبر بود آن خبر حجت است و الا حجت نیست.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۱ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۱۴.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۱ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۱۴.

مراد از مخالفت در روایاتی که می گویند «ما خالف القرآن زخرف» «كُلَّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُف » مخالفت بالتباین است، و از روایاتی که میگویند «خبری که شاهد یا شاهدَینی از قرآن دارد حجت است» همین معنا مراد است.

مراد از «زخرف» «لم اقله» یعنی اخباری که مخالف با اصول و قواعد و حقیقت قرآن هستند و با قرآن جمع نمی شوند و نام آن مخالفت بالتباین است. محقق خراسانی در بحث تخصیص قرآن تصریح دارند که مراد از مخالفت _ در روایت «خبر مخالف قرآن زخرف است» _ مخالفت بالتباین است. مثل اینکه قرآن می فرماید «اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْء»(۱) خداوند خالق است و روایت بگوید «امام خالق است».

نکته: مخالفت بالتباین یعنی ناسازگاری عرفی هر چند هم ممکن است رابطه خبر با ظاهر قرآن عموم و خصوص باشد، مثلا قرآن می فرماید «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُم »(۲) و اگر روایتی پیدا شد که با این مضمون «اکرمکم اتقاکم الا العرب فهو افضل» هر چند نسبت ظهورِ این دو جمله عموم و خصوص است لکن نزد عرف مخالفت بالتباین دارند چون آیه شریفه ابای از تخصیص دارد.

معنای دوم: مخالفت کتاب و موافقت عامه در باب ترجیح

مراد از موافقت کتاب در روایات علاجیه _ که میگویند «خبر موافق کتاب را اخذ کن و خبر مخالف کتاب را طرح کن» _ موافقت ظاهر کتاب است. و مقصود از مخالفت با کتاب نیز مخالفت با ظاهر آن می باشد.

ظاهر قابل حمل به خلاف می باشد و شاه فرض مخالفت ظاهر، مخالفت خبر با اطلاق و عموم قرآن می باشد، مثل اینکه قرآن ظهور داشته باشد در وجوب و حدیث نص باشد در استحباب.

۱- (۳) زمر/سوره۳۹، آیه۶۲.

۲- (۴) حجرات/سوره۴۹، آیه۱۳.

بیان مناقشه

وقتی که روشن شد اصطلاح «مخالفت قرآن» دو معنا دارد ادعا آن است که مخالفت در روایات «كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُف »(۱) یعنی مخالفت بالتباین و این ادعا دو بیان دارد.

(قرینه داخلی) نزد عرف مخالفت با ظاهر مخالفت نیست، عام و خاص در ظاهر با هم مخالفت دارند اما عرفاً به آنها گفته نمی شود که مخالف هم هستند. همانا مخالفت ظاهری جمع عرفی دارد مثل عام و خاص و مطلق و مقید و ظهور و نص.

(قرینه خارجی) روایات بسیاری از ائمه علیهم السلام صادر شده است که مبیّن و مخصص و مقید قرآن می باشند و با ظاهر قرآن مخالف هستند و از آنجایی که مخالف قرآن زخرف است معلوم می شود که مراد از مخالفی که «زخرف» و «لم اقله» «لیس قول ربنا» است، مخالفت با ظاهر نیست و مراد مخالفت بالتباین است. این سخن سخن متینی است و آخوند به آن اعتراف دارند.

قرینه آن است که در روایت عمر بن حنظله ابتداءً شهرت مرجح قرار داده شده است.

مرحوم آخوند ادعا کردند مراد از مخالفت در اخبار علاجیه «ما وافق القرآن فخذوه و ما خالف القرآن فدعوه» همان مخالفت به معنای «زخرف» «لم اقله» می باشد. دلیل ایشان واژه «خَالَفَ» است، این واژه یک کلمه است و ظاهرش هم یک معنا دارد و در هر دو باب به یک معنا است. بنابراین ظاهر واژه مؤید مرحوم آخوند است.

ایشان ادعا دارند که «خَالَفَ» در جایی صدق می کند مخالفت، مخالفت بالتباین باشد و در غیر این صورت «خَالَفَ» صادق نیست. بنابراین در روایات ترجیح که فرموده است «ما وافق القرآن فخذوه و ما خالف القرآن فدعوه» مراد آن است که مخالف قرآن حجت نیست. و اخبار امر به اخذ موافق کتاب و طرح مخالف آن [اخبار ترجیح] به جهت بیان تمییز حجت از لاحجت صادر شده اند.

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۱ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۱۴.

مرحوم خویی و دیگران در مقابل ایشان و در مقام ردّ کلام ایشان می فرمایند: واژه «خَالَفَ» در روایات ترجیح با واژه «خَالَفَ» در روایات مبیّنه شرائط حجیت فرق میکند، مراد از «خَالَفَ» در بیان شرائط حجیت خبر یعنی مخالف با واقع قرآن و مراد از «خَالَفَ» در اینجا یعنی مخالف با ظاهر قرآن. ظاهر قرآن قابلیت تصرف دارد و در موارد جمع عرفی ــ مثل عموم و خصوص، نص و ظاهر ــ می توان در ظاهر قرآن تصرف کرد. اگر دو خبر متعارض شدند که یک خبر موافق عموم قرآن بود و دیگر مخالف عموم قرآن بود، به حکم مقبوله «فَمَا ... خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا ... وَافَقَ الْعَامَّةَ» باید خبر موافق کتاب اخذ شده و خبر مخالف رها شود.

با اینکه واژه «خَالَفَ» یک واژه بیشتر نیست و همین یک واژه در هر دو باب به کار رفته است و ظاهرش مؤید آخوند است، لکن اینجا قرینه وجود دارد که مراد از «خَالَفَ» مخالف ظاهر قرآن است.

قرینه آن است که در روایت عمر بن حنظله ابتداءً شهرت مرجح قرار داده شده است «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ» هر چند این ترجیح در باب حکمین است و خبری که مستند حکم است ترجیح داده شده است لکن از ترجیح مشهور بر شاذ فهمیده می شود که مراد از «خَالَفَ» در مرجّح بعدی مخالف ظاهر قرآن است، نکته ای که این مطلب از آن استفاده می شود این نکته است که امام علیه السلام شهرت را به طور مطلق مرجح قرار داد چه موافق قرآن باشد و چه مخالف قرآن، پس وقتی که خبر مشهوری که مخالف قرآن است مقدم است بر خبر شاذ معلوم می شود که مخالفت به نحو مخالفت با ظاهر قرآن است که مضر به حجیت خبر مشهور نیست، در نتیجه خبر مشهور مخالف قرآن حجیت دارد.

ص: ۵۹۵

وقتی فرض می شود که یک خبر موافق قرآن است و خبر دیگر مخالف قرآن، متبادر به ذهن آن است که مشکل این دو خبر تعارض است و به خاطر تعارض نمی توان هردو را اخذ کرد. و به ذهن می رسد که روایت مقبوله، خبر مخالف قرآن را فی حد نفسه حجت می داند و اگر مراد از مخالفت مشهور با قرآن مخالفت بالتباین باشد، خبر مشهور حجیت ندارد. و این قرینه منبه است بر اینکه مراد از مخالفت در این روایت مخالفت با ظاهر قرآن مراد است.

قرینه دیگر آن است که اختلاف محمول کاشف است از اختلاف موضوع. همانا بین لسان روایات امثال روایت عمر بن حنظله و بین لسان روایات «زخرف» «لم نقله» «فاضربوه علی الجدار» فرق وجود دارد. لسان این روایات تند است و به کلی خبر مخالف قرآن را زخرف، غیر حجت و امثال ذلک می داند. در زمان امام صادق علیه السلام دساسین همانند مغیره روایات زیادی را جعل کرده بودند «دسّ مغیره فی کتب ابی» و حضرت ضابطه شناخت روایت حجت را از غیر حجت بیان کردند و در این شرائط امثال یونس بن عبد الرحمن و جمیل به تصحیح روایات پرداختند، و این دسته از روایات که در این شرائط صادر شده و شرط حجیت را بیان می کنند هیچ ارتباطی با باب تعارض ندارند، مناسبت آن لحن تند «زخرف» «لم نقله» «فاضربوه علی الجدار» با این است که روایت تباین کلی با قرآن دارد _ یا تباین به نحو عموم و خصوص من وجه که کلامی در آن وجود دارد و مباحث آن در آینده خواهد آمد _ به خلاف لحن و لسان امثال روایت عمر بن حنظله که فقط به همین مقدار میگوید که مخالف قرآن را رها کنید و موافق آن را اخذ کنید.

ص: ۵۹۶

به ضم این قرائن کشف می شود که مراد از مخالفت در «وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ وَافَقَ الْعَامَّهَ» مخالفت با ظاهر قرآن است که مخالفت به نحو عموم و خصوص می باشد که این نوع مخالفت مضر به حجیت نبوده و مثل مخالفت بالتباین نیست.

یا صاحبَ الکفایه مخالف در این اخبار برای ترجیح است نه تمییز، چون مراد از مخالفت در اینجا با مخالفت در آنجا فرق میکند و فارق این است که مخالفت با قرآن در آنجا مخالفت بالتباین است و مخالفت با قرآن در اینجا مخالفت با ظاهر به نحو عموم و خصوص و مطلق و مقید است. بنابراین اخبار ترجیح، موافقت کتاب را از اسباب ترجیح قرار می دهد و مخالفت را از اسباب مرجوحیت قرار می دهد نه از موجبات عدم حجیت.

البته مرحوم محقق خویی در مصباح الاصول اکتفا کرده اند بر قرینه سوم لکن شاید در ذهنشان اینگونه بوده است که قرائن متعددی وجود دارد از جمله این قرینه، چون در غیر این صورت با اقتصار به آن قرینه به ایشان مناقشه وارد می شود که شما در سند مقبوله اشکال دارید و نمی توانید قرینیت را از آن استفاده کنید و باید از روایت راوندی که مورد قبول شما است قرینه ذکر کنید. البته محقق خویی متمایل هستند سند را قبول کنند گاهی از آن به ضعیف السند تعبیر می کنند و گاهی به مقبوله.

لکن قرینه منحصر در مقبوله نیست تا اشکال شود که سندش ضعیف است، بلکه اختلاف محمول ها و فرض تعارض قرینه های دیگری هستند بر اینکه مقتضی حجیت در هر دو خبر متعارض تمام است.

ص: ۵۹۷

مرحوم آخونـد خود در بحث عـام و خـاص قبول دارنـد که، مخـالفت خبر با ظاهر قرآن موجب نمی شود خبر از حجیت ساقط شود لـذا تخصـیص قرآن به خبر واحد را قبول دارد و مهم در مقامِ جواب از ایشان که می فرمایند «مسـتفاد از روایات مخالفت کتاب آن است که مخالف کتاب حجت نیستند» آن است که گفته شود مخالفت در این روایات مخالفت با ظاهر قرآن است و مخالفتی که موجب سقوط خبر از حجیت شود و از اسباب تمییز حجت می باشد مخالفت بالتباین است

مؤیـد: در پاره ای از موارد تعارض، یک خبر موافق قرآن است و خبر دیگر مخالف قرآن و گمان نمی رود که آخونـد در فقه مرجحیت موافقت بـا قرآن را منکر باشـد و بگویـد اخبـار ترجیـح شامل این نوع موافقت و مخالفت با کتاب نیست. و این نکته منبهی است در کنار منبهات دیگر.

جواب از منـاقشه: فقط در یک روایت قرینه اقامه کردیـد بر اینکه مراد از مخالفت ، مخالفت با ظاهر قرآن است و این قرینه در روایت های دیگر وجود ندارد؟

اشـکال: اولاً اگر در فقط در یک روایت مخالفت با ظاهر ــ به نحو عموم و خصوص ــ مرجـح در باب تعارض قرار داده شـده باشـد همین کافی است برای اینکه گفته شود در دیگر روایات نیز همین مراد است. چون نسق و سوق همه روایات همان است. ثانیاً قرینه سوم فقط اختصاص به روایت مقبوله دارد و در آنجا نیازمندیم به این بیان که نسق روایات با هم متحد است اما قرینه های دیگر اختصاص به مقبوله ندارد و نیازمند اتحاد نسق نیستیم.

ص: ۵۹۸

محقق خویی در مورد مقبوله فرمود: « خبر مشهور مخالف قرآن مرجح قرار داده شده است و این استفاده می شود که مراد از مخالفت مخالفت با ظاهر است». لکن مخفی نباشد که چه به مقبوله اشکال شود _ که مختص به حکمین است یا اشکال شود که در باب تمییز حجت از حجت صادر شده است و چه اشکال نشود در هر صورت قرائنی وجود دارد که مراد از مخالفت در روایات ترجیح مخالفت با ظاهر است، نه مخالفت بالتباین.

مناقشه در بیان آخوند نسبت مخالفت و موافقت عامه

مرحوم آخوند فرمود: خبر موافق عامه در ظرف تعارض حجیت ندارد، چون در خارج از ظرف تعارض وثوق به تقیه ای بودن خبر موافق عامه نیست زیرا که ما در بسیاری از احکام با عامه اشتراک داریم و اصاله الجد در خبر موافق عامه در خارج از ظرف تعارض، جاری است، اما در ظرف تعارض وقتی که دو روایت تعارض میکنند که یکی موافق عامه است و دیگری مخالف عامه است، وثوق پیدا می شود که خبر موافق عامه یا صادر نشده است و یا اگر صادر هم شده باشد تقیه ای صادر شده است. و وقتی وثوق پیدا شد اصاله الجهه _ اصل آن است که برای بیان حکم واقعی صادر شده است _ در خبر موافق عامه جاری نیست لذا این خبر یکی از ارکان حجیت را ندارد و حجت نیست. در حجیت خبر سه اصل باید جاری شود، اصاله الصدور، اصاله الظهور و اصاله الجهه، و در خبر موافق عامه اصاله الجهه جاری نیست لذا حجت نمی باشد.

لکن این سخن مرحوم آخود در مورد موافق عامه نیز ناتمام است، در ظرف تعارض اطمینان و وثوقی به این نیست که خبر موافق عامه یا صادر نشده یا تقیه ای صادر شده است، چون خاصه در بسیاری از احکام با ایشان اشتراک دارد و در تعارض خبرین اگر یک خبر موافق با عامه بود در نفس انسان احتمال شکل می گیرد که شاید این خبر تقیه ای صادر شده است یا صادر نشده است، و در نهایت ظن برای انسان حاصل می شود، چون احتمال کذب در خبر دیگر هم وجود دارد و شاید آن صادر نشده است.

فرض آن است که هر دو خبر هم موافق قرآن هستند و در بسیاری از احکام هم اشتراک نظر وجود دارد این امور منشأ میشود تا انسان هیچ وقت به اطمینان نرسد که موافق عامه یا صادر نشده یا تقیه ای صادر شده است. بلکه شاید همان خبر موافق عامه صادر شده و راوی بد فهمیده است.

نظریه آخوند در مرحله فن و علم اصول است و در مقام عمل و فقه این اطمینان برای انسان حاصل نمی شود.

حاصل تعلیقه سوم: آخوند فرمود مقتضی برای ترجیح ناتمام است و مناقشه شد که مقتضی برای ترجیح تمام است.

اما مانع وجود دارد یا نه؟ ایشان سه مانع را ذکر کرده اند و تتمه کلام را برای جلسه بعد ملاحظه بفرمایید.

تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار /نظر آخوند و مناقشه بر آن ۹۵/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار /نظر آخوند و مناقشه بر آن

خلاصه مباحث گذشته:

مرحوم آخوند خراسانی اخبار ترجیح را مربوط به باب تمییز حجت از لاحجت می داند، ایشان بر این باورند که مراد از مخالفت در این اخبار مخالفت بالتباین است و بیان شد که این اخبار با توجه قرائن موجود مربوط به باب ترجیح حجت بر حجت هستند و مراد از مخالفت، مخالفت با ظاهر قرآن مراد است.

قرینه محقق اصفهانی

محقق اصفهانی استشهاد کرده اند به ذیل مقبوله؛ این این روایت بعد از آنکه ترجیح به موافقت کتاب ذکر شده است، عمر بن حنظله فرضی را سؤال می کنند که مستند دو فقیه که حکم را از کتاب و سنت استنباط کرده اند از لحاظ موافقت کتاب متساوی هستند «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَ رَأَیْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِیهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَیْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّهِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَیِّ الْخَبَرَیْنِ یُؤْخَذُ» و امام علیه السلام فرمود « مَا خَالَفَ الْعَامَّهَ فَفِیهِ الرَّشَادُ»(۱) .

ص: ۶۰۰

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۱.

در این سؤال فرض شده است که هر دو خبر با کتاب موافقت دارند، و دو خبر متعارض نمی شود هر دو موافق قرآن باشند مگر اینکه از جهت ظاهر قرآن موافقت داشته باشند، چون متعارضان هستند و نمی شود که هر دو با نص قرآن موافق باشند.

محقق اصفهانی می فرمایند وقتی مراد از موافقت هر دو با قرآن یعنی موافقت با ظاهر، به قرینه مقابله از مخالفت نیز مخالفت با ظاهر اراده شده است.

در سایر روایات نیز تعبیر موافقت و مخالفت با قرآن آمده است و در آنها نیز از موافقت و مخالفت همین معنا اراده شده است.

جمله « إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ » در کتاب من لایحضر شیخ صدوق نیست لکن این ضرری به قرینیت نمی زند گویا شیخ صدوق روشش آن بوده که روایات را کم می کرده است، نقل نکردن ایشان بعد از آنکه کلینی و شیخ طوسی نقل کرده اند مضر به قرینیت نیست. همانطور که شیخ انصاری فرموده است این روایت را مشایخ ثلاث نقل کرده اند. این روایت در کتاب جامع احادیث الشیعه ج ۱ ح ۵۹۲ ذکر شده است.

مناقشه به قرینه: مخالفت نقل شیخ با نقل کلینی

نقل شیخ طوسی در تهذیب مخالف است با نقل مرحوم کلینی، نقل شیخ طوسی اینگونه است «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَ رَأَيْتَ أَنَّ الْمُفْتِيَيْنِ غَبِيَ عَلَيْهِمَا مَعْرِفَةُ حُكْمِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ سُنَّةٍ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ نَأْخُذُ قَالَ بِمَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَإِنَّ فِيهِ الرَّشَادَ».

«غبی علیهما» یعنی حکم را نشناخته اند، و این تعبیر کاملا مخالف است با تعبیر کلینی که نقل کرده است که دو فقیه حکم را از کتاب و سنت شناخته اند، برخی از شارحان اصول کافی فرموده اند شاید کلمه «عرفا» در اصل «عُزِفا» بوده که [به خاطر تحریف] «عرفا» شده است و معنای «عُزِفا» یعنی دو فقیه ممنوع شده اند منع شده اند از حکم.

البته بعیـد است که به جای «عرفا»، «عُزِفا» بوده باشد، لکن همین که نقل کلینی و شـیخ طوسـی با هم اختلاف دارند موجب می شود که نتوان احراز کرد که در آنجـا چه کلمه ای بوده است، در آن زمـان نقـل به معنا شایع بوده است و بعیـد نیست یکی از تعبیر ها نقل به معنا باشد و چون امر مردد نمی توان این تعبیر را به عنوان قرینه و شاهد پذیرفت.

اینجـا از موارد دروان امر بین زیـاده و نقیصه نیست، بلکه کلمه ای بوده است و آن مختلف نقل شـده است، نمی دانیم که عمر بن حنظله چه پرسیده است آیا پرسیده است که «هر دو فقیه حکم را از قرآن و سنت می فهمند» یا پرسیده است که «هر دو فقیه نمی توانند حکم را از قرآن بفهمند». مناسـبت اقتضا دارد که نسخه شیخ درست باشد، بعید است که دو روایت متعارض وجود داشته باشد و هر دو موافق با قرآن باشند و هر دو فقیه قرآن را موافق رأی خود بدانند.

برخی گفته انـد: امکـان دارد که ظاهر قرآن موافق با هر دو خبر متعارض باشـد مثلاً در مسأله جمع بین دو اختین مملوکتین دو روایت وجـود دارد که یکی می فرمایـد «جـایز است» و روایت دیگر میگویـد «نمی تـوان جمع کرد». آیه «مَلَکَتْ أَیْمـانُکُمْ»(۱) موافق با روایت نخست است و آیه «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهاتُکُم ... وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَیْنَ الْأُخْتَیْنِ »(۲) موافق با روایت دوم است.

بلی درست است که احیانا ظاهر قرآن موافق با متعارضین است اما این فرض فرض نادری است و بعید است از فرض نادر سؤال شود، آنچه شایع و مساعد اعتبار است آن است که هر دو روایت نشانه و شاهدی در قرآن ندارند لذا نسـخه شـیخ طوسی شایع است.

۱- (۲) آیات متعدد از جمله سوره نساء آیه ۳.

۲- (۳) سوره نساء آیه ۲۳.

حتی اگر عمر بن حنظله پرسده باشد که «هر دو فقیه حکم را از قرآن شناخته اند» مرادش آن فرضی است که هر دو روایت مخالف با قرآن نیستند نه فرضی که هر دو روایت موافق قرآن هستند.

بنابراین قرینه محقق اصفهانی تمام نیست و همان قرینه ای سابق کفایت می کنند.

مناقشه در بیان آخوند نسبت موافقت کتاب و مخالفت عامه

آیا موافقت کتاب و مخالفت عامه از ممیزات حجت است یا از مرجحات حجت؟

اصل این مسأله از مسائل اصلی علم اصول است و محقق خراسانی قائلند که موافقت قرآن و مخالفت عامه از ممیزات می باشد.

دفاع از بیان آخوند: نبود دلیل معتبر بر ترجیح

برخی به بیان دیگری که غیر از بیان محقق خرسانی است از ایشان دفاع کرده اند.

اصل مرجحیت موافقت کتاب و مخالفت عامه از اساس دلیل ندارد، چون دلیل مرجحیت این دو منحصر است در مقبوله و مرفوعه و روایت راوندی، و مقبوله اگر سندش تمام باشد از لحاظ دلالی مربوط است به حکمین و مرفوعه زراره هم حالش به خاطر ارسال روشن است و روایت قطب هم از رساله او است و رساله هم ثابت نیست، مابقی روایات نیز مرسله هستند و قیمتی ندارند. بنابراین حق با آخوند است که فرموده اند دلیل معتبر بر مرجحیت این دو مرجح نداریم و مرجع در باب تعارض اطلاقات تخییر است.

این مطلب در کلمات سابقین هم ریشه دارد. محقق در معارج الاصول ترجیح به مخالفت عامه را به شیخ طوسی نسبت می دهد، محقق می فرمایند: « شیخ طوسی در تعارض روایتین اگر یک روایت مخالف عامه بود و روایت دیگر موافق عامه بود، مخالفت عامه را مرجح قرار داده است» سپس محقق می فرمایند: «منشأ ترجیح به مخالفت عامه خبر واحدی است از امام صادق علیه السلام و بحث ترجیح مسأله اصولی است و مسأله اصولی را نمی توان با خبر واحد ثابت کرد». و محقق از این رو منکر ترجیح به مخالفت عامه شده اند.

اشکال کبروی: صحت استناد مسأله اصولی به خبر واحد

در جای خود به محقق جواب داده شده است که مسأله اصولی را می توان با استناد به خبر واحد اثبات کرد.

مسأله اصولی و فرعی هر دو حکم شرعی هستند و میتوان با خبر واحد آن را اثبات کرد و از این جهت فرقی ندارد، مسأله اصولی فقط قاعده کلی است و مسأله فرعی حکم جزئی است. اطلاق ادله حجیت خبر واحد «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَان »(1) شامل هر دو مسأله می باشد.

به فرض که ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه با خبر واحد اثبات می شود لکن استدلال به خبر واحد اشکالی ندارد و محقق خویی محکم به روایت قطب تمسک می کند و ما به روایت مقبوله.

استناد محقق خویی در ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه فقط به روایت قطب راوندی درست است و عیبی ندارد. ایشان سند و دلالت روایت را تمام می کند و اشکالات را جواب می دهد.

اشکال صغروی: وجود روایات کثیره در حد استفاضه

بر فرض که کسی در سند و دلالت مقبوله خدشه کند و در سند روایت قطب مناقشه کند، در مقام اشکال به بیان او گفته می شود که روایات بسیاری در حد استفاضه وجود دارد که موافقت کتاب و مخالفت عامه را از مرجحات قرار داده است و دلیل منحصر به مقبوله و روایت راوندی نیست تا در دلالت مقبوله و سند راوندی مناقشه شود. با ضمیمه این روایات به یکدیگر برای انسان اطمینان به صدور حاصل می شود.

۱- (۴) کافی ۱/۳۳۰، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۳۸ باب۱۱ من ابواب صفات القاضی ح۴.

حال روایات را در ذیل از کتاب جامع الحادیث الشیعه جلد نخست ذکر می کنیم.

ح ۴۳۰ _ « الشَّيْخُ الْمُفِيدُ فِي رِسَالَهِ الْعَدَدِ،" وَ أَمَّا مَا تَعَلَّقَ بِهِ مَنْ شَذَّ مِنْ أَصْحَابِنَا وَ مَالَ إِلَى مَذْهَبِ الْغُلَاهِ وَ بَعْضِ الشِّيعَهِ فِي الْعَدَدِ وَ عَدَلَ عَنْ ظَاهِرِ حُكْمِ الشَّرِيعَهِ مِنْ قَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا أَتَاكُمْ عَنَّا حَدِيثَانِ فَخُذُوا بِأَبْعَدِهِمَا مِنْ قَوْلِ الْعَامَّهِ فَإِنَّهُ لَمْ يَأْتِ بِالْحَدِيثِ عَلَى وَجْهِهِ وَ الْحَدِيثُ الْمَعْرُوفُ قَوْلُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا أَتَاكُمْ عَنَّا حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا وَافَقَ مِنْهُمَا الْقُرْآن »(۱)

شیخ مفید تعبیرش آن است که این حدیث حدیث معروفی است.

ح ۴۴۴ _ « وَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع قَالَ: إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ فَقِسْهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّه وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ أَشْبَهَهَا فَهُوَ حَقٌّ وَ إِنْ لَمْ يُشْبِهْهَا فَهُوَ بَاطِلٌ»(۲) .

این روایت مرسله است از امام کاظم علیه السلام و ارسال عیبی ایجاد نمی کند.

ح ۴۴۸ _ «فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُوداً حَلَالًا أَوْ حَرَاماً فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَ مَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ فَاعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ النَّبِيِّ ص »(۳)

شیخ صدوق در مورد حدیث این روایت می فرماید «قال مصنف هذا الکتاب رضی الله عنه کان شیخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید رضی الله عنه سیّئ الرأی فی محمد بن عبد الله المسمعی راوی هذا الحدیث و إنما أخرجت هذا الخبر فی هذا الکتاب لأنه کان فی کتاب الرحمه و قد قرأته علیه فلم ینکره و رواه لی ».(۴)

۱- (۵) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۷، ص: ۳۰۶.

۲- (۶) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۲۴ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح آخر.

۳- (۷) عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص: ۲۱.

۴- (۸) عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص: ۲۱ و ۲۲.

سنـد این روایت جز در ناحیه محمـد بن عبد الله مسـمعی خوب است و شـیخ صدوق در من لایحصـره الفقیه می فرماید «کتاب الرحمه لسعد الله بن عبدالله من الکتب و الاصول التی الیها المعول و الیها المرجع» یعنی این روایت شاهـد صدق دارد، هر چند مسعمی گیر دارد اما این روایت در کتابی است که فقها به آن کتاب عمل می کردند و کتاب مرجع بوده است، یعنی علاوه بر اینکه کتاب کتاب مرجعی است استادش نیز آن را تأیید کرده است.

ح ۴۵۲ _ این حدیث روایت راوندی است که قبلا خوانده شد.

ح ۴۵۳ _ این روایت هم از روانده است.

این چند سند از کتاب راوندی است و اگر راوی یکی را به دروغ به امام علیه السلام نسبت داده باشد بعید است که همه را به امام نسبت دروغ داده باشد. این کتاب ثابت نیست اما در ترجیح موافق کتاب بر مخالف آن چندین روایت دارد از جمله ح ۴۵۴.

ح ۴۵۵ _ روایت علل «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَ تَدْرِی لِمَ أُمِرْتُمْ بِالْأَخْذِ بِخِلَافِ مَا تَقُولُ الْعَامَّهُ فَقُلْتُ لَا نَدْرِی فَقَالَ إِنَّ عَلِیّاً ع لَمْ یَکُنْ یَدِینُ اللَّهَ بِدِینٍ إِلَّا خَالَفَ عَلَیْهِ الْأُمَّهُ إِلَی غَیْرِهِ إِرَادَهً لِإِبْطَالِ أَمْرِهِ وَ کَانُوا یَسْأَلُونَ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ ع عَنِ الشَّیْ ءِ الَّذِی لَا یَعْلَمُونَهُ فَإِذَا أَفْتَاهُمْ جَعَلُوا لَهُ ضِدّاً مِنْ عِنْدِهِمْ لِیَلْبِسُوا عَلَی النَّاس »(۱) .

این روایت در ظرف خارج از تعارض وارد شده است یعنی در جایی که خبری معارض ندارد و موافق عامه است را باید رها کرده و مخالف آن عمل کرد حال در تعارض خبرین اگر یکی مخالف عامه بود به طریق اولی باید آن را رها کرد.

۱- (۹) علل الشرائع، ج ۲، ص: ۵۳۱.

ح ۴۵۶ _ « قُلْتُ لِلرِّضَا ع يَحْدُثُ الْأَمْرُ لَا أَجِدُ بُدّاً مِنْ مَعْرِفَتِهِ وَ لَيْسَ فِی الْبَلَدِ الَّذِی أَنَا فِيهِ أَحَدٌ أَسْتَفْتِيهِ مِنْ مَوَالِيكَ قَالَ فَقَالَ ايتِ فَقِيهَ الْبَلَدِ فَاسْتَفْتِهِ فِی أَمْرِكَ فَإِذَا أَفْتَاكَ بِشَیْ ءٍ فَخُذْ بِخِلَافِهِ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيهِ»(۱)

در این روایت نیز در جایی که معارض نـدارد می فرماید به خبر مخالف عامه عمل کن، حال اگر معارض داشت به طریق اولی باید به خبر مخالف عامه عمل کرد.

ح ۴۵۷ _ « الْحَسَنُ بْنُ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا سَمِعْتَ مِنِّی يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ وَ مَا سَمِعْتَ مِنِّی لَا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيه »(۲) .

ح ۴۵۸ _ احتجاج از سماعه بن مهران مرسله نقل میکند «خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّه»(۳) .

ح ۴۶۰ روایت احتجاج طبرسـی «وَ رُوِیَ عَنْهُمْ أَيْضاً أَنَّهُمْ قَالُوا: إِذَا اخْتَلَفَ أَحَادِيثُنَا عَلَيْكُمْ فَخُذُوا بِمَا اجْتَمَعَتْ عَلَيْهِ شِيعَتُنَا فَإِنَّهُ لَا رَيْبَ فِيه »(۴) _ این روایت را قبلا خواندیم _ مثل اینکه خبر از ائمه بسیاری نقل شده است.

ترجیـح به موافقت کتـاب و مخـالفت عـام بین فقهای اول و بعـد از ایشان مسـلم بوده و مرحوم آخونـد هم به مرجحیت این دو مرجح از لحاظ سندی تشکیك نمی کند.

از ضم مجموع این روایات به انسان اطمینان به صـدور حاصل می شود، علاوه بر اینکه کذب این افراد ثابت نیست، چندین نفر از چهـار امـام؛ امـام باقر و امام صادق و امام کاظم و امام رضا علیهم الصـلاه و السـلام نقل می کننـد و ناقلین هم اکـذب البریه نیسـتند و روایـات هم بیش از ده روایت است که موافقت قرآن و مخـالفت عامه را مرجـح قرار می دهنـد، و بعیـد است همه به ائمه نسـتب دروغ داده باشـند. و احتجاج می گوید از بیشتر ائمه این مضـمون صادر شده است و کسـی در مقام دفاع از آخوند ادعا کند در این باب بیش از دو روایت نداریم از جو و میدان و فضای روایات دور است.

۱- (۱۰) عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص: ۲۷۵.

۲- (۱۱) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۲۳ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۴۶.

۳- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۲۲ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۴۲.

۴- (۱۳) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۲۲ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۴۳.

برخی از محققین که در مقام استدلال به ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه روایات اندکی را نقل می کنند به این جهت است که نیازی به نقل بیش از آن نیست.

احتمالی در کلام آخوند: مخالفت اعم از مخالفت با ظاهر و مخالفت بالتباین

ظاهر کلام آخوند از اینکه فرمود: «روایات آمره به اخذ موافق کتاب در مقام تمییز حجت از لاحجت صادر شده اند» آن است که مخالفت در این روایات را به معنای مخالفت بالتباین گرفته است.

در مورد روایاتی که موافق عامه صادر شده است فرمود در این روایات اصاله الجد جاری نیست.

اگر مراد ایشان از مخالفت در روایات آمره به اخذ موافق کتاب و طرح مخالفت کتاب، مخالفت اعم از بالتباین و بالعموم و الخصوص باشد، نزاع بین ایشان و قائلین به صدور این روایات برای ترجیح حجت از حجت نزاع لفظی است و ثمره عملی بین آخوند و ایشان وجود ندارد.

اگر دو خبر تعارض کردند و یکی موافق عموم قرآن بود و دیگری موافق اطلاق قرآن بود، آخوند می فرماید: خبر مخالف قرآن از اساس حجت نیست و مرجحیون می گویند بالفعل حجت نیست و در نهایت هر دو خبر مخالف قرآن را کنار میگذارند.

مرحوم آخوند بحث را باز نکرده است و مطرح ننموده است که مرادش از مخالفت با قرآن آیا اعم است از مخالفت بالتباین و عموم و خصوص، یا مرادش فقط مخالفت بالتباین است.

از کلام آخوند این مطلب روشن نیست اما در ذهن ما احتمال آن وجود دارد این مراد آخوند باشد.

حاصل: اگر مراد ایشان از مخالفت با قرآن، مخالفت بالتباین باشد به مناقشاتی که گذشت بیانشان نا تمام است و اگر مرد ایشان از مخالفت اعم از تباین و عموم و خصوص باشد بین او و قائلین به ترجیح حجت از حجت ثمره عملی وجود ندارد.

ص: ۶۰۸

خلاصه: مرجحیت موافقت کتاب و مخالفت عامه از نظر سند و دلالت تمام است و سخن آخوند مبنی بر قصور مقتضی تمام نیست.

و اما اینکه فرمود سه مانع وجود دارد جلسه بعد از موانع ایشان جواب خواهیم داد إن شاء الله.

تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/جمع بین اخبار /تلخیص ۹۵/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/جمع بین اخبار /تلخیص

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در جمع بین اخبار علاجیه تمام شد و اکنون خلاصه مباحث ارائه می گردد.

تلخیص اقوال و ادله در قاعده ثانوی مستفاد از اخبار

آخوند فرمود: «در خبرین متعارضین اجماع قائم است بر عدم تساقط». و روش شد که مراد از اجماع آن است که علما یا قائل به تخییر مطلق هستند یا قائلند بر تخییر بعد از فقد مرجح پس در هر صورت عدم تساقط خبرین متعارضین اجماعی است.

گذشت که بهتر آن بود آخوند اخبار را هم به اجماع بیافزاید و بگوید «مستفاد از اخبار هم آن است که خبرین در تعارض تساقط نمی کنند».

برخی مطرح کرده اند که آخوند اخبار را هم افزوده است در آنجا می فرماید «کما اتفقت علیه کلمه غیر واحد من الأخبار»(۱)
.

لکن این عبارت نسخه بدل دارد معلوم نیست که ایشان اخبار را هم افزوده باشد در بعضی نسخه ها به جای اخبار، اخیار آمده است «کما اتفقت علیه کلمه غیر واحد من الأخیار» و مناسب سوق کلام و مناسب قافیه آن است که اخیار صحیح باشد.

ادعای اجماع بر عدم سقوط بعید نیست صحیح باشد، قدما و کسانی که قریب به زمان ایشان بودند تا می توانستند روایات متعارض را توجیه و جمع کرده و به هر دو عمل می کردند و اگر توجیه ممکن نبود یکی از خبرین را ترجیح می کردند و اگر ترجیح هم امکان نداشت قائل به تخییر بودند، و تساقط قطعاً امری شایع نبود، اصل وجود نظریه «تساقط» خیلی روشن نیست ما تتبع نکردیم و شاید حق با مرحوم آخوند باشد که می فرماید اجماع وجود دارد بر عدم تساقط.

۱- (۱) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۱.

لکن این اجماع تعبدی نیست و نمی تواند کاشف از قول معصوم علیه السلام باشد که فرموده باشند «خبرین متعارضین تساقط نمی کنند».

و از آنجایی که نمی توان از رأی معصوم علیه السلام کشف کرد بحث علی القاعده اینگونه می شود که اگر اخبار تخییر و ترجیح سنداً و دلالهً تمام بودند میگوییم «قاعده ثانوی مستفاد از اخبار عدم تساقط است» و اگر مانند محقق نائینن و خویی و دیگران نتوانستیم همه اخبار را تمام کنیم [و فقط سند و دلالت اخبار ترجیح را توانستیم تمام کنیم] میگوییم «قاعده ترجیح است و اگر مرجحی در کار نبود متعارضین تساقط می کنند» و اگر اخبار ترجیح را هم انکار کردیم امر واویلا شده و در همه جا باید قائل به تساقط شد.

سپس مرحوم آخوند مقتضای قاعده اولی را در حال شک، جایی نتوان از اخبار چیزی استفاده کرد را بیان کردند.

سپس اخبار علاجیه را مطرح کردند و اخبار علاجیه چهار طائفه است. ۱. تخییر مطلق ۲. توقف مطلق ۳. احتیاط ۴. ترجیح.

ایشان فرمودند: اخبار طائفه دوم «توقف» و طائفه سوم «احتیاط» اساس ندارند و مهم اخبار تخییر و اخبار ترجیح است.

اخبار تخییر

مرحوم آخوند و امثال ایشان سند و دلالت اخبار تخییر را تمام دانستند و عمده اخبار تخییر عبارت بود از موثقه سماعه و روایت علی بن مهزیار و مکاتبه «وَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَهِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَاباً»(۱) .

در نظر تحقیق سند این طائفه درست است و اگر سند یک روایت هم تمام باشد برای استدلال کفایت می کند اما از لحاظ دلالت اشکال داشت و عمده اشکال عبارت بود از اینکه از امر به اخذ و بیان توسعه «موسع علیک بایهما اخذت» حجیت تخییریه استفاده نمی شود.

۱- (۲) الغیبه (للطوسی)/ کتاب الغیبه للحجه، النص، ص: ۳۷۸ و ۳۷۹.

آخوند به این طائفه از اخبار اخذ کرد و ما آن را کنار گذاشتیم.

محقق خویی می فرمایند «اختیار نظریه تخییر معقول نیست».

لکن در نظر مختار چنان نیست که محقق خویی می فرمایند، بله نظریه تخییر مطلقاً معقول نیست اما در صورت تعادل متعارضین تخییر معقول است و نظریه تخییر هنگام تعادل متعارضین به مشهور نسبت داده شده است و در مقام عمل نیز برخی روات و فقهای سابق در جایی که هیچ مرجحی نبوده است به تخییر عمل کرده اند.

اخبار ترجیح

عمده روایات این طائفه دو روایت بود مقبوله عمر بن حنظله و روایت قطب راوندی،

و نسبت به این دو روایت چهار نظر وجود دارد:

برخی هر دو را قبول کردند

برخی هر دو را رد کردند

برخی مقبوله را قبول کرده و روایت قطب را رد کردند مثل ظاهر محقق نائینی که مقبوله را تشیید (تحکیم) کردند.

و برخی بر عکس قول سوم، مثل محقق خویی که روایت قطب راوندی را تأیید کردند. محقق خویی مقبوله را به خاطر دو مناقشه کنار گذاشت ۱. ربما به خاطر ضعف سند ۲. اختصاص این روایت به روایتین قطعیی الصدور و این مناقشه مهم بود. ایشان فرمود شهرت مرجح نیست و ما بقی مرجح هستند اما در دو روایت قطعیی الصدور به درد نمی خورند لذا ایشان مقبوله را کنار گذاشت و محکم تمسک کردند به روایت قطب راوندی.

محقق خراسانی از کسانی هستند که هر دو روایت ترجیح را کنار گذاشته اند ایشان مقبوله را به خاطر اختصاص به حکمین و اختصاص به زمان حضور امام علیه السلام کنار گذاشت و روایت قطب راوندی را به خاطر صدور در باب تمییز حجت از لاحجت. و برخی به خاطر مناقشه سندی آن را کنار گذاشتند.

در نظر تحقیق درست ترین نظریه نظریه نائینی ـ به تبع شیخ انصاری ـ است، مقبوله نه از لحاظ سند مشکل دارد و نه از لحاظ دلالت، عمده دلیل ترجیح نزد شیخ و نائینی مقبوله عمر بن حنظله است با اختلاف نظری که در تعداد مرجحات وجود دارد.

اختلاف نظر در تعداد مرجحات به شرح ذیل است.

قائلین به دو مرجح؛ امثال خویی فقط به دو مرجح قائلند.

قائلین به سه مرجح؛ امثال شیخ انصاری به سه مرجح قائلند.

قائلین به چهار مرجح؛ امثال نائینی به چهار مرجح قائلند.

شیخ انصاری بر این دیدگاه هستند که ترجیح به صفات را مختص به حکمین می دانند و مابقی مرجحات را مربوط به خبرین و دیدگاه نائنیی آن است که همه مرجحات مربوط به باب خبرین است.

در نظر مختار ترجیح اختیار شد و مقبوله اجمع و احسن روایات است و سایر روایات مؤید می باشند. اجماع نیز مؤید می باشد.

مرحوم آخوند ادعای اجماع را مجازفه دانست. لکن دیگران هم اجماع بین صحابه و تابعین را نقل کرده اند. لااقل شهرت قویه ای مبنی بر اخذ به مرجحات وجود دارد.

و روایات بسیاری هم در مسأله وجود دارد. و کسی در باب اختلاف روایات و ترجیح و تمییز آنها تحقیق می کرده و کتاب هم نوشته است یونس بن عبد الرحمن است و در مسأله چهار روایت هم از یونس نقل شده است.

با توجه به این ادله و قرائن اصل ترجیح جای تشکیک ندارد.

پایان خلاصه ی بحث از جمع بین اخبار علاجیه و مرجحات.

تنبیهات

محقق صدر ترتیب بین تنبیهات را به گونه ای منعقد کرده است و محقق دیگر به گونه دیگر و ترتیب بین تنبیهات طبق سیر بحث منعقد می شود.

ص: ۶۱۲

تنبیه نخست: خصوصیت، لواحق و جهات مرجحات

مرجح نخست: ترجیح به صفات

این جهت از بحث به پـذیرش و عـدم پـذیرش مرجـح ارتباطی نـدارد، و پذیرش و انکار مرجح مربوط بود به ابحاث سابقه، در اینجا از این جهت بحث می شود که با پذیرش ترجیح به صفات، خصوصیات این مرجح چیست؟

بر فرض پـذیرش ترجیـح به صـفات ـ کمـا اینکه محقق نائینی پـذیرفته انـد ـ اما از نظر مصـداق، مصـداق و موارد این مرجح اندک است همانطور که مرحوم کلینی و آخوند فرموده اند.

با این فاصـله زمانی که بین ما و روات واقع شده است ما نمی توانیم به صـفات آنها آگاهی پیدا کنیم، نسـبت به مجتهدینی که در زمان ما هسـتند و ما با ایشان معاصرت و معاشرت داریم نمی توانیم تشخیص دهیم که کدام افقه است حال چگونه می توان به صفات روات در چهارده قرن پیش آگاهی پیدا کرد؟

اصل عدالت با تکلف درست می شود حال از کجا به اعدل بودن پی برده شود؟!

و تنها صـفت عدالت هم مطرح نیست، صـفت صداقت هم مطرح است، ممکن است یک راوی فطحی باشد اما اصدق باشد از راوی شیعه دوازده امامی!

شاید یک روای اصدق باشد و راوی دیگر اورع یا افقه باشد!

در مواردی روای یک خبر عامی است و روای این خبر شـیعی عادل است و در نهایت اعدل است اما ممکن است عامی اوثق یا اصدق باشد.

مصداق نداشتن ترجیح به صفات (آخوند)

مرحوم آخونـد می فرماینـد: ما نمی توانیم بفهمیم کدامیک از روای های خبرین متعارضـین اعدل است و کدامیک افقه! ظاهر عبارت ایشان آن است که شناخت صفات ممکن نیست و مصداق ندارد نه آنکه مصادیقش اندک است.

مناقشه: اندک بودن مصداق

اینگونه نیست که به تندی گفته شود قابل احراز نیست، بلکه فی الجمله در برخی از اسناد که صفات راویان سلسله سند ترجیح دارد بر سند دیگر مثلاً در سلسه سند یک روایت جلیل از جلیل نقل روایت کرده است و در خبر طرف مقابل سلسه روات آن جلالت را ندارد یا به کل عامی هستند. گهگاهی می شود ترجیح به صفات را در جمیع سند احراز کرد هر چند به این نحو باشد در سند یک خبر سه صفت از صفات وجود دارد و در سند مقابل یک صفت وجود دارد.

مثلا در یک سند امثال ابن ابی عمیر، زراره، بزنطی هستند و سند طلایی و ذهبی است و جلیل از جلیل نقل روایت کرده است و در طرف مقابل این جلالت نیست.

در صدر اول واسطه تا امام یک نفر بوده است و حال و صفات روات روشن بوده است و امر اسهل بود و می توانستند تشخیص دهند که این روای تمام صفات ترجیح را دارد و آن راوی هیچ کدام از صفات را ندارد، یا اینکه این راوی صفات بیشتری را دارد و صفات او اندک است، لکن اگر سند زیادش شود کار مشکل می شود.

نکته: ترجیح به صفات از غیر راه اخبار ترجیح

در دوره سابق خارج اصول بیان شد که ترجیح به صفات را در مواردی می توان از راه دیگر غیر از راه اخبار ترجیح اثبات کرد.

اگر روای یکی از خبرین متعارضین شیعی باشد و روای خبر دیگر عامی باشد یعنی خبر صحیح و موثق با هم تعارض کنند می توان ترجیح خبر امامی را از راه دیگری اثبات کرد. البته در مورد تعارض خبر صحیح با حسن! خبر حسن بحث دیگری دارد و قدر متیقن آن است که در تعارض صحیح و موثق بعید نیست خبر صحیح مقدم باشد و فقهای سابق به خبر عامی عمل می کردند ما دامی که معارض نداشته باشد.

ص: ۶۱۴

در مسائل علم اجمالی بحثی مطرح است با عنوان «اصل طولی و خطاب مختص» محقق خویی در آن بحث به تبع محقق نائینی میفرمایند: در اطراف علم اجمالی اگر خطاب مشترك باشد و یک خطاب مختص، خطاب های مشترک تعارض کرده و تساقط میکنند و خطاب مختص بلامعارض جاری است.

مثلا علم اجمالی داریم یا این قسمت از فرض نجس است یا این آب کاسه نجس است، قاعده طهارت «کل شیئ طاهر» خطاب مشترک در اطراف علم اجمالی است و دو تطبیق از این قاعده در اطراف تعارض کرده و تساقط میکنند، چون قاعده طهارت در هر دو جاری شود تعبد مخالف با علم اجمالی است و جریان آن در یکی بدون جریان در دیگری ترجیح بلامرجح است لذا قاعده طهارت که خطاب مشترك است ساقط می شود. اما خطاب «کل شیئ حلال» متخص به ظرف آب است، این خطاب در ناحیه فرض جاری نیست، فرش از خوردنی ها نیست تا در آن «کل شیئ طاهر» جاری باشد.

برخی از اصولیون در اینگونه علم اجمالی که شك داریم در اینکه یا فرش نجس است یا آب کاسه می فرمایند: خطاب مشترک «کل شیئ طاهر» به خاطر تعارض تساقط می کند و در ناحیه آب کاسه شک داریم که خوردن آن حلال است یا نه؟ خطاب «کل شیئ لک حلال» می گوید می توانی آب را بخوری، لذا از این آب نمی توان وضو ساخت اما می توان آن را خورد.

اصل طولی و خطاب مختص در آن بحث را ما به اینجا هم منطبق می کنیم.

خبر صحیح و ثقه تعارض کرده اند و تطبیق خطاب «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَان »(۱) در دو طرف تعارض کرده و تساقط میکند، چون تطبیق این دلیل در دو طرف تعبد به متنافیین است، و تطبیق آن در یکی بدون دیگری ترجیح بلامرجح است لذا خطاب مشترک تساقط پیدا می کند، اما خطاب مختص «إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا»(۲) بنابر نظر کسانی که دلیل حجیت خبر عادل است در اینجا مصداق دارد.

ص: ۶۱۵

۱- (۳) کافی ۱/۳۳۰، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۳۸ باب۱۱ من ابواب صفات القاضی ح۴.

۲- (۴) سوره حجرات آیه ۶.

طبق نظر کسانی که می گویند مفهوم آیه نبأ دلیل بر حجیت خبر عادل است اینجا این دلیل مصداق دارد و خبر صحیح مصداق آیه است و لذا در تعارض خبر صحیح با موثق، خبر صحیح حجت است.

برخی از فقهای سابق در تعارض خبر صحیح و موثق فرموده اند خبر صحیح مقدم است و برخی فرموده اند خبر عادل محفوف به قرینه است.

و ما نظریه ایشان را با این مطلب از خطاب مختص در اصل طولی میتوانیم نظریه ایشان را مستدل و فنی کنیم.

بنابراین غالبا در متعارضین راهی برای ترجیح به صفات راوی وجود ندارد، اما در تعارض صحیح و موثق راهی برای ترجیح خبر عادل وجود دارد بنابر نظر کسانی که استدلال به آیه نبأ را تمام می دانند.

مرجح دوم: شهرت

همانا در فقه ثمرات مهمه ای بر این که کدام شهرت مراد است بار شده است. شهرت اقسامی دارد و مراد از شهرت کدام شهرت است؟

شهرت را به سه قسم تقسیم کرده اند

شهرت روایی

شهرت عملی

شهرت فتوایی

شهرت روایی در جایی است که حاکیان و ناقلان روایت بسیار هستند، روایت در خیلی از کتب و اصول آمده است و روایت بما هی روایت مشهور شده است.

شهرت عملی یعنی مشهور به این روایت استناد کرده اند ممکن است اسناد و راوی و ناقل روایت بیش از یک یا دو نفر نباشد اما فقهای بسیاری به آن روایت استناد کرده اند مثل مقبوله عمر بن حنظله که مثلا یک روایت است اما مشهور طبق آن فتوی داده اند و مقبوله شده است.

در شهرت فتوایی استناد وجود ندارد، مثلا مشهور فقها به نجاست خمر فتوی داده اند اما به روایت استدلال نکرده اند.

اینکه مراد از شـهرت کدام شـهرت است ابتداءً میگوییم شهرت عملی را کنار میگذاریم، همانگونه که محقق خویی فرموده اند شهرت عملی به لحـاظ صـغری نـادر است، احراز اسـتناد علمـا به روایت نـادر الوجـود است. آنجه می توان به آن دست یـافت شهرت فتوایی است با نگاه به کتب و اصول علما می بینیم به مفاد روایت فتوا داده اند اما نمی توان احراز کرد که به آن استناد کرده اند، بنابراین احراز شـهرت فتوایی ممکن است و شـهرت عملی نادر الوجود است و ما بحث را مترکز می کنیم در شهرت فتوایی و شهرت روایی.

مقبوله عمر بن حنظله که شهرت را مرجح قرار داده است، کدام شهرت مراد است؟

رأی برخی از محققین آن است که ظاهر مقبوله شهرت روایی است، چون در مقبوله از این فرض سؤال شده است که روای هر دو خبر ثقه انـد و از ائمه نقـل روایت میکننـد و امـام علیه السـلام نیز فرمودنـد «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ» عبارت امام علیه السـلام اشـاره است به همـان فرض سؤال سائـل، به قرینه سؤال مراد از مـای موصول در «خـذ بمـا اشـتهر» [يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ] خبری است که از ائمه نقل شده است، همچنین سؤال بعدی نیز قرینه بر همین است « قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمَا «۳» مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ» و مراد حضـرت در ادامه نیز خبر موافق کتاب می باشـد که می فرماینـد « فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ».

ص: ۶۱۷

محقق نـائینی در اینجـا بحث خوی را مطرح کرده است و آن را ملاحظه بفرماییـد که بر این بحث در فقه ثمرات مهمی را بـار کرده اند.

تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/تنبیهات/تنبیه نخست خصوصیات مرجحات /خصوصیت شهرت ۹۵/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/تنبیهات/تنبیه نخست: خصوصیات مرجحات /خصوصیت شهرت

خلاصه مباحث گذشته:

در تنبیه نخست از خصوصیات مرجحات بحث می شود و کلام به خصوصیات ترجیح به شهرت رسید. شهرت بر سه قسم است؛ شهرت روایی، شهرت عملی و شهرت فتوایی؛ و محل سؤال است که کدامیک از اقسام در روایات ترجیح به عنوان مرجح معرفی شده اند؟ گذشت که با توجه به ظاهر اولیه روایات به قرینه صدر و ذیل مراد از شهرت شهرت روایی است.

ظاهر روایات از جمله مقبوله و روایت شیخ مفید و روایت قطب راوندی و کلام مرحوم کلینی شهرت روایی را به عنوان مرجح معرفی می کنند و مراد از «مَا اشْتَهَرَ»(۱) شهرت روایی است نه شهرت غیر روایی و مراد از مجمع علیه در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ»(۲) خبر مجمع علیه است نه غیر خبر.

در تعارض خبرین، خبری که راویان زیادی آن را نقل کرده اند ترجیح دارد بر خبر طرف مقابل که یک راوی آن را نقل کرده است. گاهی شرایط متعارضین به گونه ای است که در یک طرف معارضه چندین روایت وجود دارد و در طرف مقابل فقط یک روایت است و این گونه موارد در فقه محل ابتلا است.

۱- (۱) عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیه، ج ۴، ص: ۱۳۳ ح۲۲۹.
۲- (۲) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۱.

مناقشه: مراد شهرت فتوایی یا عملی نه شهرت روایی

هر چند روایات ترجیح به شهرت ظهور دارند در ترجیح به شهرت روایی لکن به قرینه «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ»(۱) مراد از شهرت شهرت فتوایی است!

نسبت دادن شهرت به روایت در اخبار ترجیح به آن جهت است که ذکر خبر در آن زمان ذکر فتوا بوده است، چون علما فتوای خود را با ذکر خبر بیان می کردند و امام علیه السلام از فتوای مشهور با عنوان «خبر مشهور» تعبیر کرده اند لذا مراد از

خبر مشهور یعنی فتوای مشهور.

قرینه دیگر آن است که در خبر مشهور ریب و شکی وجود ندارد «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» همچنین امام علیه السلام در ادامه مشهور را داخل در امر بیّن کرده است «أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ»(۲) .

بیان قرینیت

در تعارض خبرین اگر خبری شهرت روایی داشته باشد و عمل اصحاب بر خلاف آن باشد این خبر «لَا رَيْبَ فِيهِ» نیست، عمل اصحاب نه تنها مشهور روایی را تأیید نمی کند بلکه بر عکس آن را تضعیف هم میکند، وقتی مشهور اصحاب بر خلاف روایت مشهور فتوا می دهند معلوم می شود که روایت مشهور خللی دارد.

مثل همان مطلب که فرموده اند «اعراض مشهور فقها از روایتی موجب وهن آن روایت است هر چند آن روایت صحیح باشد و هر قدر روایت اصح باشد اعراض مشهور بیشتر ضربه می زند به روایت و آن را وهن می کند» اگر روایت، صحیحِ اعلایی است و مشهور از آن اعراض کرده اند یعنی روایت خلل زیادی دارد که مشهور از آن اعراض کرده اند. اگر روایت ضعیف یا موثق بود و مشهور از آن اعراض می کردند، معلوم می شد که به خاطر موثق بودن یا حسنه بودن و به خاطر ضعفٌ مّایی از آن اعراض کرده اند اما اگر هر قدر روایت قوت داشته باشد و مشهور از آن اعراض کنند، تأثیر اعراض مشهور در وهن آن روایت بیشتر می شود.

۱- (۳) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱.

۲- (۴) همان.

در محل کلام نیز عمل بر خلاف مشهور شکاننده اعتبار روایت است، هر قدر فتوای خلاف، مشهورتر باشد معلوم می شود که روایت مشهور خلل بیشتری دارد که با اینکه روایت مشهور است اما اصحاب باز هم به آن عمل نکرده اند.

حاصل مناقشه: با توجه به سه نکته _ ۱. قرینیت تعلیل در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» ۲. قرینیت «أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ» ۳. کاشفیت عمل مشهور اصحاب بر خلاف شهرت روایی از خلل در روایت مشهور _ می فهمیم که در روایات ترجیح مراد از ترجیح به شهرت، شهرت روایی نیست، و حداقل مراد ترجیح به شهرت فتوایی است و اگر مراد شهرت عملی هم باشد مضر نیست، لکن مهم آن است که شهرت روایی مراد نیست.

جواب: ظهور در ترجیح به شهرت روایی به ضمیمه اماره عقلایی و ملازمه عرفیه

نظر مختار آن است که ظاهر روایات ترجیح به شهرت، شهرت روایی را مرجح قرار داده اند، و این قابل انکار نیست؛ و قرینیت تعلیل «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» در شهرت عملی مورد قبول نیست.

کثرت نقل یک خبر موجب می شود که آن خبر شهرت روایی پیدا کند _ در مقابل خبر شاذ _ و «لَا رَيْبَ فِيهِ» نِسبی شود. چون امر بعیدی است که خبر خلاف حق در صدر اول کثرت روایت داشته باشد.

شهرت علامت حقانیت نسبی است و مقبوله و سایر روایات ترجیح یک امر طبیعی و عقلایی را بیان می کنند و به طور طبیعی وقتی اصحاب خبری را زیاد نقل میکنند معلوم می شود که این مطلب مسلک شریعت است و به طور طبیعی و عقلایی بعید است مطلبی که خلاف مسلک شریعت است شهرت در نقل پیدا کند و مطلبی که مطابق مسلک شریعت می باشد _ و ریبش کمتر است _ شاذ شود.

ص: ۶۲۰

وقتی راویان، اصحاب خاص و نزدیکان ائمه علیهم الصلاه و السلام یک روایت را زیاد نقل میکنند به طور طبیعی بعید است که مطلب ناحق را نقل کنند و آن شهرت پیدا کند، بلکه نقل بسیار روایت آن را نِسبت به روایتی که اندک نقل می شود «لَا رَیْبَ فِیهِ» می کند. کثرت نقل اماره عقلایی است بر حقانیت.

خصوصا که نقل روایات برای فتوا دادن و عمل بوده است، فقط به این جهت نقل نمی کردند که در کتاب باشد، و این [غرض] ملازمه عرفیه اتفاقیه دارد با اینکه مطلب مطابق با شریعت مشهور شود.

پذیرش ملازمه عرفی به ضمیمه امر طبیعی نتیجه می دهد که دست برداشتن از ظهور روایت در ترجیح به شهرت روایی وجهی ندارد.

تبصره : عمومیت تعلیل

البته با توجه به عموم تعلیل «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ» تعدی می شود به ترجیح به شهرت فتوایی و عملی، هر چند از مرجحات منصوصه به مرجحات غیر منصوصه تعدی نشود. تعلیل ذیل روایت شامل این مرجح نیز می باشد، کاشفیت شهرت روایی از نظر عقلا‌یی بیشتر از کاشفیت شهرت فتوایی و عملی نیست. کاشفیت شهرت روایی خصوصیتی ندارد لذا از آن تعدی میکنیم به شهرت فتوایی و عملی. همانگونه که در مورد شهرت روایی صریح گفته شده است که «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ» شهرت فتوایی و عملی هم مجمع علیه و لاریب فیه هستند. و تعلیل بر آنها منطبق است.

در تعارض خبرین اگر یک خبر شهرت فتوایی یا شهرت عملی داشت _ مشهور اصحاب ائمه علیهم السلام مطابق مفاد یک خبر فتوا داده بودند یا به آن خبر استناد کرده بودند _ و در طرف دیگر تعارض خبر مقابل اینگونه نبود، خبر مشهور به شهرت فتوایی یا عملی بر خبر دیگر ترجیح داده می شود.

ص: ۶۲۱

در نظر تحقیق شهرت عملی و فتوایی همانند شهرت روایی است و می تواند با آنها خبر را در باب تعارض ترجیح داد.

مناقشه صغروی : مصداق نداشتن ترجیح به شهرت فتوایی و عملی (محقق خویی)

شهرت روایی را می توان احراز کرد، دو روایتی تعارض کرده اند و در یک طرف پنج، شش، یا ده روایت وجود دارد و در طرف مقابل تعارض یک روایت موجود است، اینجا به آسانی شهرت روایی قابل احراز است.

اما شهرت فتوایی و عملی قابل احراز نیست. شهرت عملی خیلی سخت قابل احراز است و محقق خویی مدعی هستند که احراز آن ممکن نیست.

جواب: جبر سند و ترجیح با شهرت فتوایی صدر اول (نظر تحقیق)

در شهرت فتوایی دو بحث وجود دارد ۱. آیا شهرت فتوایی جابر ضعف سند است یا نه؟ ۲. آیا در باب تعارض مرجح است یا نه؟

بحث از جبر ضعف سند با شهرت فتوایی مربوط به باب حجیت خبر واحد است. و اما بحث از ترجیح به شهرت محل بحث می باشد.

در بحث جابریت ادعا آن است که احراز شهرت غیر روایی ممکن است. و راه احراز آن بدین نحو است که اگر غالب و معظم علمای متصل به زمان ائمه علیهم السلام فتوایی را دادند، ظاهر آن است که فقط فتوای ایشان احراز شده است و فتوای بسیاری هم به دست نرسیده است اما با احراز فتوای بسیاری، فتوای عده زیادی هم کشف می شود چون فتوای تعداد زیادی از فقها که فتوایشان به دست نرسیده است هماهنگ و مطابق با فتوای احراز شده می باشد چون بعید است که این فتوا منحصر باشد به متکلمین و ساکتین همه مخالف با این فتوا باشند.

ص: ۶۲۲

محقق خویی می فرمایند «فتوای مشهور به دست ما نرسیده است تا شهرت فتوایی کشف شود».

این مطلب درست است که فتوای همه مشهور به دست نرسیده است اما گهگاهی می شود فتوای علمای قریب به صدر اول را فهمید _ از امثال کلینی، شیخ مفید، صدوق، ابن ولید، ابن بابویه، صفار _ و آن را ضمیمه کرد به فتوای رواتِ متصل به زمان ائمه علیهم السلام _ مثل حلبی به نقل کافی و شیخ طوسی، ابن فضال، سعد بن عبد الله، فضل بن شاذان و غیر ایشان _ و اطمینان پیدا کرد که شهرت در زمان ائمه علیهم السلام محقق بوده است.

و مراد از «مَا اشْتَهَرَ»(۱) شهرت زمان ائمه علیهم السلام بوده است و به این راهی که گفته شد می توان فتوای مشهور زمان ائمه را احراز کرد.

بلکه برخی فرموده اند «اگر حکمی بین متأخرین مشهور بود و آن حکم خلاف قاعده بود، از این شهرت متأخرین کشف می شود که این حکم سینه به سینه و نسل به نسل از قدما رسیده است، چون علما بدون دلیل فتوا نمی دهند و شهرت حکمی که روایت ندارد و خلاف عقل و قاعده است کاشف می باشد از اینکه حکم واضح و مفروغ عنه بوده است، وقتی شهرت قدما به دست آمد از این شهرت شهرت زمان ائمه کشف می شود، کشف می شود که این حکم نزد مشایخ متأخرین نیز مشهور و واضح بوده و نیاز به دلیل نداشته است، جدا بعید است که در مسأله ای که هیچ روایت ندارد حکم بعد از صدر اول که اصحاب ائمه هستند تغییر کند بنابراین شهرت قدما می تواند جابر ضعف سند باشد».

ص: ۶۲۳

۱- (۵) عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیه، ج ۴، ص: ۱۳۳ ح۲۲۹.

در بحث ترجیح هم ادعا آن است که [شهرت متأخرین کاشف از شهرت قدماست و] شهرت قدما کاشف از شهرت بین اصحاب ائمه علیهم السلام است و شهرت بین متأخرین می تواند مرجح باشد.

در مرحله سوم می توان ادعا کرد که شهرت خود می تواند دلیل مستقل باشد که مباحث آن در بحث شهرت گذشت.

اگر ترجیح به شهرت متأخرین هم پذیرفته شود با آن هم می توان ترجیح داد و حد اقل آن است که شهرت قدما در باب تعارض خبرین مرجح می تواند باشد ــ هر چند ادعا شده است که بین شهرت متأخرین و قدما فرقی نیست و شهرت متأخرین کاشف از شهرت قدما است ــ اما قدر متیقن آن است که در باب تعارض شهرت فتوایی قدمای متصل به صدر اول اصحاب بلاشک مرجح می باشد، خیلی بعید است که بعد از زمان ائمه یک دفعه ورق برگردد و حکم دیگری که مخالف ائمه است مشهور شود. اما در ترجیح به شهرت فتوایی متأخرین ما اشکال داریم و نتوانستیم باور کنیم.(۱)

مرجح سوم: موافقت کتاب

در مباحث سابق به قدر لازم بحث شد که مراد از موافقت کتاب، موافقت با ظاهر آن مراد است نه موافقت با نص و غیر مباین با کتاب. این بحث که آیا موافق کتاب در مورد موافق نص هم جاری است یا در خصوص موافقت با ظواهر مطرح است فقط در مباحث آتی راجع به آن بحث می شود. در بحث کنونی راجع به ترجیح به موافقت ظاهر کتاب بحث می شود.

۱- (۶) پرسش طلاب: خبر مستفیضه آیا مشهر است؟استاد: ما مستفیضه را یکی از مشهورات می دانیم، و خبر فوق استفاضه دون التواتر نیز جزء مشهور است.

مراد از موافق کتاب در بحث ترجیح آن است که خبری که معارض با قرآن نباشد، یعنی اگر ما بودیم و این خبر و کتاب الله به این خبر عمل می شد و این خبر مخالف قرآن نبوده و جمع عرفی داشت، اگر معارضی درکار نبود این خبر زخرف نبود، حال که معارض پیدا کرده است آیا به خاطر مخالفت با ظاهر قرآن کنار گذاشته می شود؟

قدر متیقن از ترجیح به موافق کتاب همین قسم است و مراد از مخالف قرآن مخالف با ظاهر است، همان بحثی که در حجیت خبر واحد گذشت.

دید گاه محقق صدر:

محقق صدر نام روایاتی را که با مفاد طرح مخالف قرآن با مخالفت بالتباین هستند اخبار طرح نام گزاری کرده است. این اخبار به جهت تمییز حجت، و بیان حجیت خبر واحد صادر شده اند و مخالف قرآن را زخرف دانسته اند و در این تنبیه از این قسم بحثی نداریم.

ایشان می فرمایند: «اخبار طرح اعم هستند از اینکه مخالف نص قرآن باشند و یا مخالف روح قرآن».

ایشان مخالفت را توسعه داده اند به مخاللف نصیه و مخالفت روحیه، اگر روایتی خلاف نص قرآن نبود اما مخالف روح قرآن بود این روایت هم مخالف قرآن می باشد. مثالی را ذکر میکنند این مثال است؛ روایتی وارد شده است با این مفاد که «قسمی از مردم از جن هستند ظاهرشان ظاهر آدمی و لبا جن بوده و قدرت فکری شان پایین است و با ایشان معاشرت نکنید و امثال ذلک» این مفاد مخالف قرآن است اما نه با نص قرآن بلکه با روح قرآن.

قرآن می فرماید «مخلوقات ما دو قسمند انسان و جن» سپس روایت می آید و آن بیانات را می گوید. این بیانات با نص قرآن مخالفت ندارد اما با روح قرآن مخالف است، مستفاد از مجموعه قرآن و مذاق شریعت آن است که روح قرآن بیانگر این است که: همه انسان ها مساوی هستند، به همه انسان ها عقل داده شده است و همه از اجنه جدا هستند، نمی شود انسان جن باشد، وقتی ظاهر شخصی انسان بود او انسان است و تکالیف انسان را دارد.

بنـابراین طبق نظر محقق صـدر از مخـالفتی که مسـاوی است بـا زخرف بودن، الزامـا مخـالفت با نص قرآن اراده نشـده است و مخـالف بـا خـط مشـی کلی قرآن هم مخـالف قرآن است. مثلاـ کسانی ادعا کرده انـد که خط و مشـی قرآن آن است که همه انسان ها احترام دارند، «و لقد کرمنا بین آدم» قرآن بشـر را خلیفه الله معرفی کرده است قرآن برای بشـر احترام گذاشـته است و می خواهـد او جزب به خـدا شود و گفتنی نیست و بـا روح قرآن نمی سـازد که برخی از انسـان هـا بـا اینکه انسـان و بنی آدم هستند اما به خاطر دین نداشتن احترام ندارند و با دراز گوش مساوی هستند

مناقشه: مخالفت با روح قرآن خلاف ظاهر (نظر تحقیق)

مخـالفت به معنـای مخـالفت بـا روح قرآن خلاف ظاهر است و روایات ترجیـح اسـتفاده نمی شود، بلکه مراد از مخالفت قرآن یعنی مخالفت با آنچه که بین دفّتین است.

تأیید مخالفت با روح به بیان دیگر

بلی در روایات موافقت با سـنت یکی از مرجحات قرار داده شده است و در تعارض باید مخالف با سـنت و کتاب را رها کرد، آنچه که مخـالف روح قرآن است مخالف با کتاب و سـنت است و خلاف دین قطعی است. مخالف روح قرآن از این دو حال خارج نیست یا مخالفت با کتاب است یا مخالف سنت و دین قطعی.

اگر خط و مشـی مفاد روایت موافق با قرآن و سـنت نباشد یعنی موافق با خط و مشـی قرآن و سنت نیست و آن مفاد مخالف با روح قرآن است. همان که گفته می شود مـذاق شـرع، مـذاق شـرع یا داخل در قرآن است یا داخل در سـنت و روایت مخالف مذاق شرع حجیت نداشته و مطروح است.

ص: ۶۲۶

ما نتوانستیم تصدیق کنیم که سه چیز وجود دارد ۱. مخالف قرآن ۲ . مخالف روح قرآن ۳. مخالف سنت.

مرجح چهارم: موافقت سنت

ترجیح به موافقت سنت مرجح مستقلی است. چون وقتی امام می فرمایند «خذ ما وافق الکتاب و السنه و خالف العامه» یعنی هر کدام برای ترجیح کافی است. یعنی ترجیح بده با قانون اساسی که قرآن است و با سنتی که پیامبر آورده است و با نشانه ی حقانیت که مخالفت با عامه است.

و دخالت هر سه عنوان در ترجیح اولاً ـ حمل بر فرد نادر است، ثانیاً خلاف متفاهم عرفی نیز می باشد و ثالثاً در مقبوله و سایر روایات خصوص مخالفت عامه مرجح قرار داده شده است و از این تعبیر استفاده می شود که در جایی که سه مرجح را ذکر میکند، جمع بین هر سه مراد نیست و در ترجیح بین مخالفت عامه و موافقت سنت فرقی نیست. رابعا در روایت میثمی از روایات خصوص مخالفت کتاب را برای طرح ذکر کرده است سپس خصوص مخالفت سنت را، در بعضی از روایات فقط موافق کتاب را آورده است این این تعبیر فهمیده می شود که در جایی که موافقت کتاب وجود دارد، موافقت سنت اثری در ترجیح ندارد.

کسی در ترجیح به موافقت سنت اشکال نکرده است و همه ترجیح به موافقت سنت را به عنوان مرجح قبول دارند.

بحث در آن است که مراد از سنت چیست؟ آیا مراد خصوص «ما صدر عن النبی» است که در مقابل فرائض الله است یا سنت اعم مراد است، قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام. معصوم کافی است و لازم نیست از رسول الله باشد محقق صدر این رأی را انتخاب کرده است و فرموده مراد از سنت، یعنی موافق قول معصوم علیه السلام.

ص: ۶۲۷

بیان ایشان را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/قاعده ثانوی مســتفاد از اخبار/تنبیهات/تنبیه نخست خصوصیات مرجحات /خصوصیت شهرت و موافقت کتاب و سنت ۹۵/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/تنبیهات/تنبیه نخست: خصوصیات مرجحات /خصوصیت شهرت و موافقت کتاب و سنت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در خصوصیات مرجحات بود.

بیان شد که روایات ترجیح به شهرت ظهور دارند در ترجیح به شهرت روایی، لکن شهرت فتوایی و شهرت عملی هم از مرجحات می باشد. و ملاک در شهرت فتوایی شهرت معاصر با زمان ائمه علیهم السلام می باشد. و راه کشف شهرت فتوایی معاصر زمان ائمه بیان شد.

مناقشه: عدم احراز صغرا برای شهرت روایی

وجود مصداق برای ترجیح به شهرت روایی شبهه دارد. محقق نائینی به این شبهه اشاره کرده اند.

چون در روایات شهرت بین اصحاب ائمه معیار قرار گرفته است «مَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِکَ»(۱) «مَا اشْتَهَرَ بَیْنَ أَصْحَابِکَ»(۲) اگر روایتی نزد اصحاب ائمه و کسانی که با ایشان مراوده داشتند شهرت پیدا کرد این شهرت کاشف از حقانیت مدلول روایت است. اما مشهور بودن روایت نزد اصحاب ائمه در زمان ما قابل احراز نیست. اگر در زمان کنونی دو خبر تعارض کنند و در یک طرف تعارض اخبار مستفیضه وجود داشته باشد، و در طرف دیگر خبر شاذ وجود داشته باشد، وجود اخبار مستفیضه در زمان ما برای ترجیح به شهرت روایی کفایت نمی کند، چون آن شهرتی مرجح است که در زمان ائمه علیهم السلام محقق باشد و ممکن است خبری در زمان ائمه علیهم السلام شاذ نبوده باشد و آن هم مشهور بوده است و بعداً محمدون ثلاث که روایات را انتخاب و گلچین می کردند، از این طائفه روایات، روایات متعدد را منعکس نکرده و فقط یک روایت را منعکس نموده باشند.

ص: ۶۲۸

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۱.

۲- (۲) عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیه، ج ۴، ص: ۱۳۳ ح۲۲۹.

نظیر این بحث اینگونه است که شاگردان متعدد استادی مطلبی را به استاد خود نسبت می دهند و قول ایشان تعارض دارد با قول شاذ یک شاگرد دیگر، در این تعارض قول شاگردان متعدد ترجیح داده می شود بر قول شاذ آن یک شاگرد.

در محل بحث نیز همینگونه است و معیار شهرت زمان ائمه علیهم السلام می باشد و شهرت امروزی و شهرت در کتب جوامع برای ترجیح به شهرت کفایت نمی کند.

جواب : امکان احراز شهرت روایی

همانگونه شهرت فتوایی ـ برخلاف نظر محقق خویی ـ قابل احراز است، شهرت روایی نیز قابل احراز است، راه احراز شهرت روایی بدین گونه است که مشاهده می کنیم که مصنفین صدر اول همچون برقی در محاسن و حمیری در قرب الإسناد بابی برای روایات هم مضمون باز کرده و چندین روایت در باب مربوطه نقل کرده و یک روایت معارض با دیگر راویات را هم ذکر کرده اند، و همه در مقام ذکر معارض فقط یک روایت را ذکر میکنند، و این تصنیفات راهی هستند برای اصول و کتب آغازین که مصدر این تصنیفات بوده اند، وضع کتب جوامع طریق است برای پی بردن به وضع کتب منابع. وقتی وضع در این تصنیفات به اینگونه است از راه این تصنیفات به نحو عقلایی کشف می شود که وضع در مصادر هم همینگونه بوده است.

جدّاً بعید است که خبری که الآن در جوامع شاذ است، در مصادر شهرت روایی داشته است و همه صاحبان جوامع فقط یک یا دو روایت را از آن تعداد زیاد در کتب خود منعکس کرده اند.

این مطلب مورد پذیرش است که مؤلفین جوامع همه روایات کتب مصادر را نقل نکرده اند و برخی را حذف کرده اند سپس امثال ابن ادریس آن روایات را استدراک کرده اند، لکن مؤلفین جوامع ـ خصوصا محمدون ثلاث ـ تلاش کرده و عمده روایات را نقل کرده اند و روایاتی را که عین هم یا مشابه هم بوده اند و نیاز به تکرار نبوده است حذف کرده اند و موارد فوت شده بسیار نبوده است. شیوه ایشان اینگونه بوده که اگر مضمونی مکرر بوده ایشان نیز مکرر در کتاب خود نقل میکردند.

بنابراین وقتی مشاهده می شود که همه مؤلفین در یک طرف تعارض روایات زیادی را نقل میکنند و همه در طرف دیگر تعارض روایت شاذی رانقل می کنند، از راه نقل ایشان کشف می شود که خبر مشهور کنونی در زمان ائمه نیز مشهور بوده است و طرف شاذ هم آن زمان شاذ بوده است.(۱)

مرجح چهارم: موافقت سنت

کلام به ترجیح به موافقت به سنت رسیده بود.

مناقشه: ترجیح به خصوص سنت النبی (محقق بروجردی)

مرحوم محقق بروجردی مراد از سنت را در ترجیح به موافقت سنت، خصوص سنت النبی صلی الله علیه و آله می دانند.

سنت احکام کتاب را ندارد، تلاوت کتاب الله مستحب است و تنجیس آن حرام می باشد، اما این احکام در مورد سنت جاری نیست، لکن در اینکه سنت النبی به معنای قول و فعل و تقریر پیامبر عدیل کتاب الله بوده و جزء دین است می باشد جای شبهه نیست «وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»(۲) . اما آیا مراد از سنت، سنت به معنای اعم قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام مراد است یا خصوص سنت النبی قول و فعل و تقریر رسول خدا مراد است؟

با توجه به شواهد و قرائن زیر روشن می شود که مراد از سنت خصوص سنت النبی است.

موارد استعمال؛ با ملاحظه موارد استعمال واژه سنت و هم خانواده آن در خصوص سنت النبی مثل « النِّكَاحُ سُنَّتِي »(۳) به نتیجه می رسیم که مراد از از سنت خصوص سنت النبی است.

ص: ۶۳۰

۱- (۳) پرسش طلبه : نقل اخبار توسط اصحاب ائمه اجتهاد ایشان بوده و اجتهاد مجتهد در حق مجتهد دیگر حجت نیست.پاسخ استاد: اجتهاد اصحاب در صورتی که مخالف برای آن نباشد به درد می خورد.

۲- (۴) حشر/سوره۵۹، آیه۷.

۳- (۵) بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۱۰۰، ص: ۲۲۰ از جامع الأخبار(للشعیری)، ص: ۱۰۱.

انصراف سنت به سنت النبی

مناسبت حکم و موضوع؛ حکم به ترجیح در باب تعارض مناسبت دارد که موضوع آن سنت النبی باشد، زیرا آنچه از پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله صادر شده است همان حکم واقعی دین و عدیل کتاب الله بوده و جای تقیه نداشته است و موافقت با آن مرجح است اما کلام ائمه غیر از پیامبر شبهه تقیه دارد و مناسبت ندارد که مرجح در باب تعارض قرار بگیرد.

سنت یا منسبق است در خصوص سنت النبی یا لااقل مجمل است و قدر متیقن سنت النبی است به نحو مانعه الخلو. به تعبیر مرحوم آخوند یا لفظ منصرف است در این معنا یا مجمل بوده و قدر متیقن این معنا است.

جواب: ترجیح با سنت اعم از سنت النبی

مناسبت حکم به ترجیح اقتضا میکند موضوع که مراد از سنت، سنت به معنای اعم باشد، چون بحث در سنت قطعیه است، ابتدا باید احراز شود که سنت قطعی است سپس گفته شود که این خبر موافق سنت است. و خبری که احتمال تقیه در آن وجود دارد سنت قطعی بودن آن احراز نشده است.

قید «قطعی» در اخبار ترجیح به سنت نیآمده است اما مراد از ترجیح به موافقت سنت یعنی ترجیح به سنت قطعی، ابتدا باید سنت بودن چیزی احراز شود.

بین قول پیامبر و قول امام صادق علیه السلام فرقی نیست «قولنا قول جدنا و قول جدنا قول الله»(۱) همانگونه که نسبت به قول پیامبر ابتدا باید احراز کرد که مطلبی را به عنوان دین بیان کرده است، نسبت به قول امام صادق علیه السلام نیز باید احراز کرده و قطع رسید که مطلبی را به عنوان دین بیان نموده اند. همانگونه که کلامی که محرز است از رسول خدا صلی الله علیه و آله است و شبهه تقیه ندارد مرجح است همچنین اگر کلام محرز امام صادق علیه السلام شبهه تقیه نداشت مرجح است.

۱- (۶) این عبارت را پیدا نکردیم و آنچه قریب به این مضمون یافت شد تعبیر «إذا حدثنا قلنا قال الله عز و جل و قال رسول الله» می باشد از رجال الکشی ص : ۲۲۴ «فإن المغیره بن سعید لعنه الله دس فی کتب أصحاب أبی أحادیث لم یحدث بها أبی فاتقوا الله و لا تقبلوا علینا ما خالف قول ربنا تعالی و سنه نبینا (صلی الله علیه و آله) فإنا إذا حدثنا قلنا قال الله عز و جل و قال رسول الله (ص).»

در مقابل محقق بروجردی برخی دیگر از محققین همچون محقق خویی و محقق صدر ترجیح به سنت اعم را اختیار کرده اند.

خصوصیت دیگر: موافقت با اطلاق قرآن

در ترجیح به موافقت کتاب بحث صغروی دیگر باید مورد بحث قرار بگیرد و آن این است که آیا موافقت با اطلاق قرآن نیز مصداق موافقت است یا اینکه فقط عموم مصداق برای موافقت با قرآن می باشد!؟

اگر یکی از خبرین متعارضین موافق عموم قرآن باشد «مَا وَافَقَ کِتَابَ اللَّهِ»(۱) صدق میکند و بحثی در این جهت نیست و اما اگر یکی از خبرین متعارضین موافق با اطلاق قرآن باشد آیا باز «مَا وَافَقَ کِتَابَ اللَّهِ» صادق است یا نه؟

دو [نوع] خبر متعارض در باب ناقضیت نوم وجود دارد

یکم: «مَنْ نَامَ وَ هُوَ جَالِسٌ لَا یَتَعَمَّدُ النَّوْمَ فَلَا وُضُوءَ عَلَیْهِ»(۲)

دوم: «لَا یَنْقُضُ الْوُضُوءَ إِلَّا حَدَثٌ وَ النَّوْمُ حَدَثٌ»(۳)

روایات نوع نخست موافق اطلاق کتاب بوده و مخالف با آن نیست، قرآن کریم به طول مطلق میفرماید وقتی به پا خواستید وضو بگیرید «إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُم »(۴) چه از خواب برخیزید و چه از حدث دیگر.

به طور طبیعی عموم و اطلاق مساوی هستند و با هم فرقی ندارند لکن محقق خویی در صدق موافقت قرآن در خبر موافق با اطلاق شبهه ای بیان کرده اند که خود طبق شبهه مشی نکرده اند جز در مواردی که به بن بست رسیده اند و راه دیگری نداشته اند.

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۰ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱۰.
۲- (۸) وسائل الشیعه، ج ۱، ص: ۲۵۶ باب۳ من ابواب نواقض الوضو ح۱۴.
۳- (۹) وسائل الشیعه، ج ۱، ص: ۲۵۳ باب۳ من ابواب نواقض الوضو ح۴.
۴- (۱۰) مائده/سوره۵، آیه۶.

مناقشه: مصداق نبوده اطلاق برای موافقت کتاب (محقق خویی)

عموم دلالت لفظی است و اطلاق دلالت عقلی است.

عموم الفاظ و اداتی دارد اما اطلاق لفظ نداشته دلالت سکوتی است و با مقدمات حکمت اثبات می شود و مقدمات حکمت به وسیله عقل محرز میشود.

دلالت اطلاقی دلالت سکوتی مولا است، از قید نیاوردن مولا معلوم می شود که اطلاق را «إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ»(۱) اراده کرده است و دلالت سکوتی به حکم عقل بوده و لفظ ندارد و مدلول کلام نمی باشد لذا مستند به مولا نیست.

اگر یکی از خبرین متعارضین موافق با اطلاق قرآن باشد «مَا وَافَقَ کِتَابَ اللَّهِ»(۲) صدق نمی کند. چون قرآن از سنخ لفظ و کلام است و اطلاق مدلول عقلی و سکوتی است و مدلول لفظی و کلامی نیست.

محقق خویی اطلاق را حجت میدانند، قبول دارند که اطلاق قطعاً مراد مولا است «إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ »(۳) وقتی به پا خواستید یعنی چه از خواب و غیر خواب اما در شبهه ادعا دارند که برای ترجیح به موافقت کتاب چیزی از قرآن مرجح است که از سنخ لفظ و گفتار باشد و اطلاق از سکوت استفاده شده است و از جنس لفظ و گفتار نیست.

جواب: نبود فرق بین عموم و اطلاق (محقق صدر)

محقق صدر تعبیر خوبی را در رد کلام استاد خویش دارند.

ایشان میفرمایند «مقدمات حکمت حیثیت تعلیلیه هستند نه حیثیت تقییدیه، مقدمات حکمت در اطلاق نیاز است به آن جهت که منشأ برای اطلاق باشند، و مطرح کردن مقدمات حکمت از آن جهت نیست که آن مقدمات داخل باشند در مدلول اطلاقی کلام. اگر مولا در مقام بیان بود و قید نیاورد این منشأ است برای دلالت کلام بر اطلاق، در اطلاق نیز کلام و گفتار دلالت بر اطلاق دارد و مقدمات حکمت منشأ آن هستند و خارج از مدلول کلامند و حیثیت تعلیلیه هستند نه حیثیت تقییدیه، همچنین در عموم، وضع لفظ عام علت برای دلالت لفظ بر عموم است، و منشأ دلالت وضع است، و وضع حیث تعلیلی بوده و خارج از مدلول کلام است».

۱- (۱۱) مائده/سوره۵، آیه۶.

۲- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۰ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱۰.

۳- (۱۳) مائده/سوره۵، آیه۶.

هم در عـام و هم در مطلق کلام دلالت می کنـد، لفظ عام دلالت بر عموم میکنـد و لفظ مطلق دلالت میکنـد بر اطلاق و فقط منشأ و علت دلالتشان با هم فرق میکند، منشأ دلالت در اطلاق مقدمات حکمت است و منشأ دلالت در عموم وضع است.

قضاوت عقلا در اطلاق آن است که لفظ دلالت بر مطلق می کنـد، مولا در مقام بیان بود، قیـد نیاورد و به صورت مطلق فرمود «اعتق رقبه» و با این کلام فهماند که می توان هر گونه رقبه آزاد کرد.

البته وضع تمـام علت دلالت عـام بر عموم نیست و سـکوت نیز در فهمانـدن معنـای عموم دخالت دارد، در آنجا هم ضمّ عـدم قرینه و عدم تخصـیص نتیجه می دهد که مولا عام را بیان کرد و عام را فرمود و تخصـیص نزد پس معلوم می شود که عموم را فهماند.

در مقـام بیـان بودن و قرینه نیـاوردن، به جـای وضع است، در عموم آنچه که علت است وضع می باشـد و در اطلاق آنچه که علت است در مقام بیان بودن و قرینه نیاوردن علت است.

اطلاق و عموم مـدلول کلام هسـتند و دالّ و حیث تعلیلی در عموم وضع است و در اطلاق دو چیز است، در مقام بیان بودن و قرینه نیاودن. و زمانی که مدلول کلام مطلق بود ما شک نداریم که مولا اطلاق را فهمانده است.

حـال اگر در تعـارض خبرین موافقت بـا کتـاب مرجـح شـد، و یک خبر موافق اطلاق قرآن بود و خبر دیگر مخالف اطلاق بود اینجـا موافقت قرآن صـادق است. همانـا معنای موافقت کتاب یعنی سازگار با قرآن باشـد و این معنا یک چیز سـنگینی نیست، بلکه برخی حتی موافقت با روح قرآن را ادعا کرده بودند.

در نظر تحقیق حتی در مواردی که اطلاق مدلول لفظ نبوده و کاشف آن عقل باشد ادعا آن است که موافقت قرآن صادق است، عرف و عقلا میگویند این خبر با قرآن همخوانی و سازگاری دارد و این خبر مقدم است. به مثال زیر توجه کنید:

روایتی مثلاً میگوید «ان ظاهرت لاتعتق رقبه مؤمنه».

روایت دیگر میگوید «ان ظاهرت اعتق رقبه مؤمنه».

و حکم قرآن آن است که «اعتق رقبه مؤمنه».

در این مثال روایت دوم با قرآن سازگاری دارد ـ البته بنا بر اینکه مؤمنه قید نداشت باشد ـ اما روایت اول با قرآن همخوانی و سازگاری ندارد.

خصوصیت سوم: معنای قرآن به ضمیمه تفسیر روایی

بحث تعادل و تراجیح مهمترین بحث علم اصول است و در فقه نتیجه بسیار دارد.

گاهی ظاهر قرآن درای اطلاق و عموم است و یکی از خبرین متعارضین موافق با آن ظاهر است و گاهی قرآن به خودی خود ظهور ندارد اما به کمک روایت دیگر معنایی پیدا میکند که یکی از خبرین متعارضین موافق با این معنا است.

یکی از خصوصیاتی که در ترجیح به موافقت کتاب باید بحث شود این خصوصیت است که آیا مراد از موافقت با ظاهر قرآن فقط معنایی است که از قرآن استظهار می شود یا مراد اعم است از ظاهر خود قرآن و معنایی که به کمک تفسیر روایت دیگر به دست آمده است؟

مثال:

قرآن کریم می فرماید «وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاه»(1) وقتی مسافرت کردید می توانید نماز را شکسته بخوانید، روایتی در تفسیر این آیه وارد شده است و میفرماید مراد از «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ» یعنی باید شکسته بخوانید.

۱- (۱۴) نساء/سوره۴، آیه۱۰۱.

سپس دو روایت متعارض پیدا کردیم یک روایت میگوید «در سفر صید نماز را تمام بخوان» روایت دیگر می گوید «در سفر صید واجب است که نماز را شکسته بخوانی».

در این مثال اگر قرآن را با روایت تفسیر کرده و معنا کنیم که ظاهر قرآن آن است که «در سفر نماز قصر واجب است» روایت دوم موافق با قرآن خواهد بود، و اگر ظاهر فی نفسه خود قرآن معیار باشد روایت اول موافق قرآن است؟

مناقشه: صدق نکردن موافق بر معنای مذکور

شبهه شده است که موافقت یکی از خبرین با معنای مستفاد از انضمام قرآن به روایتی، منظور و مورد اخبار ترجیح به موافقت قرآن نیست.

جواب: صدق موافقت با معنای مذکور

روایتی که قرآن را تفسیر میکند به منزله حاکم است، آن روایت میگوید: معنای «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ»(1) وجوب قصر است، این روایت مدلول عبارت را به عنوان اینکه قرآن است معین میکند، به این عنوان که قرآن میگوید خدا میگوید «قصر در سفر واجب است» نه اینکه خود روایت بیانگر وجوب باشد.

به کمک روایت مفاد روایت شد «وجوب قصر در سفر» و این روایت ادعاءً موضوع و صغری درست می کند برای اخبار ترجیح، آن اخبار میگویند خبر موافق قرآن را اخذ کنید و این روایت میگوید معنای قرآن «وجوب قصر در سفر» میباشد.

روایت حاکمه بطن قرآن را بیان نمی کند، بطن و تأویل بحث دیگری دارد که در آینده به آن می پردازیم، اینجا روایت حاکمه و مفسره معنایی را بیان میکند که خلاف ظاهر قرآن نیست و قرآن تاب و تحمل آن معنا را دارد.

۱- (۱۵) نساء/سوره۴، آیه۱۰۱.

حضرت در آیه شریفه «إِنَّ الصَّفا وَ الْمَرْوَهَ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَیْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِما»(۱) در رد عامه که ایشان «فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُناحٌ» نماز را به معنای وجوب نمی دانند و «فَلا جُناحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِما»(۲) اینجا را به معنای وجوب می دانند بیان فرموده اند که بین این دو فرقی نیست(۳) ، بنابراین لفظ تاب و تحمل آن را دارد که بگوییم خدا گفته است که قصر واجب است و با استناد وجوب قصر به قرآن دروغ نگفته ایم، خدا فرموده «» و نماینده او فرموده «» یعنی وجوب و اینجا صحیح است که گفته شود قرآن وجوب را بیان کرده است.

ص: ۶۳۷

۱- (۱۶) بقره/سوره۲، آیه۵۸.

۲- (۱۷) بقره/سوره۲، آیه۵۸.

۳- (۱۸) وسائل الشیعه، ج ۸، ص: ۵۱۷ و ۵۱۸ باب۲۲ من ابواب صلاه المسافر ح۲ عَنْ زُرَارَهَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّهُمَا قَالا قُلْنَا لِأَبِی جَعْفَرٍ ع مَا تَقُولُ فِی الصَّلَاهِ فِی السَّفَرِ کَیْفَ هِیَ وَ کَمْ هِیَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِی الْأَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاهِ فَصَارَ التَّقْصِیرُ فِی السَّفَرِ وَاجِباً کَوُجُوبِ التَّمَامِ فِی الْحَضَرِ قَالا قُلْنَا لَهُ إِنَّمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُناحٌ وَ لَمْ یَقُلِ افْعَلُوا فَکَیْفَ أَوْجَبَ ذَلِکَ قَالَ ع أَ وَ لَیْسَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِی الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَیْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِما أَ لَا تَرَوْنَ أَنَّ الطَّوَافَ بِهِمَا وَاجِبٌ مَفْرُوضٌ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ ذَکَرَهُ فِی کِتَابِهِ وَ صَنَعَهُ نَبِیُّهُ- وَ کَذَلِکَ التَّقْصِیرُ فِی السَّفَرِ شَیْ ءٌ صَنَعَهُ النَّبِیُّ ص- وَ ذَکَرَهُ اللَّهُ فِی کِتَابِهِ. الْحَدِیثَ

این جواب ضمیمه کنید این بیان را که معنای عرفی موافقت قرآن آن است که با قرآن سازگار باشد [و مخالف بالتباین نباشد] روایتی که میگوید نماز را در سفر صید تمام بخوان مخالف قرآن است و روایت معارض آن موافق قرآن است.

دو خصوصیت دیگر باقی ماند إن شاء الله جلسه بعد.

تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/تنبیهات/تنبیه نخست خصوصیات مرجحات /خصوصیت موافقت کتاب و سنت و مخالفت عامه ۹۵/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/تنبیهات/تنبیه نخست: خصوصیات مرجحات /خصوصیت موافقت کتاب و سنت و مخالفت عامه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در خصوصیات مرجحات بود و بیان شد که مراد از طرح اخبار مخالفت قرآن مخالف با ظاهر قرآن است در مقابل اخبار تمییز حجت که می فرمایند مخالف بالتباین حجت نیست.

خصوصیت پنجم: وجودی یا عدمی بودن معنای موافقت با کتاب

در اخبار بیان گر شرائط حجیت، عدم مخالفت بالتباین با قرآن شرط حجیت قرار گرفته است «کُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُف »(۱) «خذ ما ما وافق الکتاب» و موافقت با قرآن شرط حجیت نیست.

و بدون اشکال مراد از موافقت با قرآن در باب حجیت یعنی خبر با قرآن مخالفت بالتباین نداشته باشد و برای این ادعا شاهد وجود دارد.

و شاهد این است که قرآن مجید متعرض بسیاری از احکام نشده است و به خاطر همین در قرآن آیه ای موافق با روایاتی که احکام را بیان میکنند نمی توان یافت، و بلااشکال خبری که مخالف با قرآن نباشد و آیه ای در قرآن هم مطابق آن نباشد حجت است.

ص: ۶۳۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۱ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۱۴.

بنابراین خبر مخالف بالتباین با قرآن حجت نیست و خبری که آنگونه مخالف با قران نباشد حجت است چه موافق باشد یا نباشد.

پرسش: معنای موافقت با قرآن در باب ترجیح چیست؟ آیا مراد امر وجودی است و موافقت شرط است یا مراد امر عدمی است و عدم المخالفه شرط است؟ آیا امر در آنجا به این شکل است که اگر یکی از خبرین متعارضین موافق قرآن بود و دیگری موافق قرآن نبود، خبری که موافق نیست طرح می شود؟ یا در باب ترجیح متعارضین نیز همان قرینه وجود دارد و اگر یکی از خبرین متعارضین موافق قرآن باشد و دیگر مخالف قرآن باشد، خبر مخالف حجت نیست و خبری که مخالف نیست اخذ می شود چه موافق باشد یا نباشد؟

مراد از شرط موافقت؛ عدم المخالفه (محقق صدر)

محقق صدر می فرمایند «مراد از موافقت با قرآن در اخبار ترجیح، همان عدم المخالفه است».

ایشان به همین مقدار بسنده کرده و تبیین نکرده اند که مراد از «عدم المخالفه» چیست؟ آیا از «عدم المخالفه» همان معنای عدم المخالفه در اخبار حجیت و طرح مخالف قرآن مراد است یا نه؟

در باب ترجیح متعارضین برای سقوط یکی از خبرین همین مقدار کفایت می کند که روایت مخالف با قرآن باشد و لازم نیست موافق با آن باشد، بدین معنا که آیه ای از قرآن باشد که موافق آن خبر باشد. و دو شاهد بر این ادعا وجود دارد:

شاهد نخست: مناسبت حکم و موضوع؛ مناسب با حکم به سقوط خبر همین مقدار کافی است که خبر مخالف با قرآن باشد و نیاز به موافقت نیست.

شاهد دوم: عدم تعرض قرآن به بسیاری از احکام؛ قرآن مجید متعرض بسیاری از احکام نشده است و به خاطر همین روایاتی که احکام را بیان میکنند در قرآن آیه ای موافق با آنها نمی توان یافت. تکمیل دین با روایات عترت و ولایت امیر المؤمنین علی و اولا طاهرینش علیهم السلام می باشد. فرصت نبود پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله همه دین را بیان کند، مدت کم و فراغ اندک بود و دین به صورت تدریجی با بیانات معصومین تکمیل شد، اگر عترت کنار گذاشته شود دین ناقص است و لذا عامه مجبور شدند به استحسان و قیاس پناه ببرند، موارد بسیاری نیازمند حکم دین هستیم که در آنجا نه آیه قرآن وجود دارد و نه سنت نبی صلی الله علیه و آله.

واقع قضیه و طبیعی قضیه آن است که بسیاری از سخنان ائمه علیهم السلام در قرآن و نست نبی وجود ندارد، و از این رو وقتی در باب ترجیح امر به اخذ موافق قرآن می شود مراد آن است که خبری اخذ شود که مخالفت بالتباین ندارد، لسان لسان اثبات است اما جهت نفی غرض اصلی کلام است.

تعبیر «موافق قرآن را بگیر» تعبیری عرفی است، خصوصا که ابتدا بیان شده است که «مخالف قرآن را نگیر» و تعبیر به اخذ موافق قرآن تأکیدی است بر طرح مخالف.

خصوصیت ششم: مرجحیت قرآن و سنت، نه مرجعیت آن

پرسش: در زبان ها متداول است که قرآن و سنت مرجح هستند یا مرجع! و شما قرآن و سنت را مرجِّح معرفی می کنید و حال آنکه اگر مرجح هم نباشند خبرین تساقط کرده و مرجع قرآن و سنت می باشد! قرآن و سنت مرجح باشند یا مرجع باشند فرقی بیشان نیست. فارق بین اینکه قرآن و سنت مرجِّح باشند یا مرجع باشند چیست؟

ص: ۶۴۰

جواب: اگر مراد از موافقت، عدم المخالفه باشد فرق بین مرجحیت و مرجعیت قرآن و سنت پرواضح است! و اینکه قرآن مرجع باشد یا مرجح باشد دو ثمره دارد.

ثمره نخست

در صورتی که قرآن مرجح باشد _ با تعارض خبرینی که یکی مخالف قرآن است و دیگری مخالف نیست، روایات مرجحه می گویند: «خبر مخالف قرآن را رها کن و خبری که مخالف نیست را اخذ کن» _ به روایت موافق قرآن عمل می شود.

و در صورتی که قرآن مرجع باشند، مرجعیت قرآن مصداق نخواهد داشت چون با تعارض خبرینی که هیچ کدام مخالف قرآن نیست هر دو خبر تساقط کرده و مراجعه می کنیم به قرآن و می بینیم که قرآن ساکت است، و باید به اصل عملی مراجعه کرد.

ثمره دوم

ثمره دوم در جایی است که خطاب متوسط وجود داشته باشد و این ثمره مهمه است.

دو روایت با هم متعارضند و عام قرآنی وجود دارد و یک روایت موافق با عام قرآنی است و یکی مخالف با آن می باشد و از طرفی یک خطاب متوسط نیز وجود دارد که نه مثل عام قرآنی عام است و نه مثل روایتین متعارضین خاص هستند. این ثمره مثال واقعی دارد لکن فرصت نشد آن مثال را تحقیق شود لذا در مثال فرضی آن دقت کنید.

عام قرآنی «اکرم العلما» می باشد و دو روایت متعارض با یکدیگر وجود دارد یک روایت میگوید «اکرم زیدا الفقیه» و روایت دیگر می گوید «لاتکرم زیدا الفقیه» و خطاب متوسط میگوید «لاتکرم الفقهاء». خطاب متوسطه نه مثل عموم قرآنی است که عام باشد و همه افراد را شامل شود و نه مثل روایتین خاص است که ضیق باشد و در مورد زید حکم کند بلکه متوسط است.

در این مثال اگر قرآن مرجع باشد، خبرین با تعارض تساقط پیدا می کنند و تخییر هم باطل است و مراجعه می شود به عموم قرآنی «اکرم العلماء» و این عموم با خطاب متوسط تخصیص خورده است و نتیجه آن است که زید فقیه نباید اکرام شود.

اما اگر قرآن مرجح باشد، عموم قرآنی «اکرم العلماء» موافق با روایتی است که میگوید «اکرم زیدا الفقیه» و این روایت می شود حجت و وقتی حجت شد، خطاب متوسط را تخصیص می زند و در نتیجه باید زید فقیه اکرام شود.

بنا بر مرجعیت اکرام زید فقیه واجب نیست، و بنابر مرجحیت اکرام او واجب است.

مرجح پنجم: مخالفت عامه

عناوینی که برای ترجیح به مخالفت عامه در روایات آمده است چندین عنوان می باشد.

در روایت قطب راوندی که مستمسک اساسی محقق خویی است عنوان «مخالفت با اخبار عامه» آمده بود و در مقبوله زراره و بعض روایات دیگر عنوان «مخالف با عامه» آمده بود و در مقبوله دو عنوان «مخالفت با قضاه عامه» و «مخالفت با حکام عامه» آمده بود.

بنا بر این عنوان های مأخوذ در روایات ترجیح به مخالفت عامه چهار عنوان می باشد.

مخالفت با غالب اهل سنت

مخالفت با حکام اهل سنت

مخالفت با قضات اهل سنت

مخالفت با اخبار اهل سنت

ادعا: خصوصیت تعدی به ترجیح با عدم جریان اصاله الجهه

با اینکه عناوین در ترجیح به مخالف عامه اختلاف دارند لکن ادعا آن است که همه به یک جهت مشیر هستند و آن جهت این است که اگر در تعارض خبرین در یک خبر اصاله الجهه بلاریب جاری بود و آن خبر برای بیان حکم واقعی صادر شده بود و در خبر دیگر جریان اصاله الجهه مشکل داشت و در صدور آن به جهت بیان حکم واقعی ریب وجود داشت، ترجیح با خبری است که جریان اصاله الجهه آن بلاریب است.

و امـا وجود ریب در جریـان اصـاله الجهه در یـک خبر گاهی از موافقت با اخبار عامه ناشـی می شود، با توجه به جو آن زمان موافقت خبر با اخبار ایشان جریان اصاله الجهه را با ریب و شـبهه همراه می کنـد نه اینکه به کل اصل را ساقط کند. ائمه علیهم السـلام فرموده اند «ما با توجه به فضای جامعه گاهی مثل اخبار آنها صحبت می کنیم و گاهی مخالف آنها صحبت می کنیم». و اگر خبر مخالف عامه نبود جریان اصل شبهه ندارد.

جریـان اصـاله الجهه در خبر مخـالف عـامه اقوی است از جریان اصل در خبر موافق ایشان. و ادعا آن است که اختلاف عناوین در ترجیـح خبر مخـالف عـامه همه اشـاره دارنـد به اینکه جریـان اصـل در خبر مخالف عامه اقوی است از جریان اصل در خبر موافق عامه.

بحث از اینکه مرجحات امر تعبدیه هسـتند یا امور عقلایی میباشند در یکی از تنبیهات بحث خواهد شد، و در ذهن ما آن است که مرجحات امور عقلائیه هسـتند، اگر از مولا دو سخن به دست ما رسید که یک سخن موافق با کسانی است که در ارتباط با ایشان تقیه جا دارد و مولای ما در بسـیاری از موارد به خاطر حفظ جان خود و دیگران از ایشان تقیه کرده و موافق ایشان سخن گفته اند در اینگونه شرائط ترجیح با خبر مخالف آن کسان می باشد.

اختلاف تعبیر در اخـذ به مخالف عامه یا مخالف اخبار ایشان یا مخالف حکام و قضاه ایشان ضـرری به مطلوب نمی رسانـد. از اختلاـف تعـابیر الغـاء خصوصـیت کرده و به نکته ای پی می بریم و نکته آن است که اگر در جـایی تقیه به خـاطر تقیه از عامه نباشـد بلکه به خاطر آن باشـد که یک نفر قُلـدر وارد مجلس شد و امام علیه السـلام لحن سـخن را عوض کرد و موافق رأی او سخن گفتنـد اینجـا و لو تعابیر ترجیـح به مخالف عامه صادق نیست اما از آنها تعـدی می شود به هر جایی که جای تقیه باشـد البته ادعای این الغاء خصوصیت با مبنای انکار تعدی به ترجیح با مطلق المزایا می باشد.

ص: ۶۴۳

بنابراین عامه و حکام و قضات خصوصیت ندارد و مهم جوی است که جای تقیه دارد و امام علیه السلام از آن تقیه می کنند، و اگر دو خبر به دست رسید که در یکی جای تقیه وجود دارد و در دیگر جای تقیه وجود ندارد مستفاد از اخبار ترجیح آن است که روایتی که جای تقیه در آن نیست ترجیح دارد بر روایت دیگر.

ترجیح شیخ طوسی شاهد است بر اینکه تعابیر چهار گانه در ترجیح به مخالفت عامه خصوصیت ندارد، شیخ طوسی در پاره ای از اوقات می فرماید: «این خبر حمل بر تقیه می شود چون موافق بعض عامه است» تعبیر مخالفت با بعض عامه در روایات ترجیح به مخالفت عامه وجود نداشت اما معلوم می شود که شیخ از ان عناوین الغاء خصوصیت نموده اند به جایی که خبر مرجوح به خاطر تقیه از بعض عامه صادر شده است.

و وجود جو تقیه در روایات نیز شاهد دارد، گاهی شخصی وارد مجلس می شد و امام علیه السلام لحن سخن را تغییر می دادند و گاهی راوی متوجه شده و می پرسیدند و امام پاسخ می دادند که به تو از منبع آب دادم و به او از ظرف نوره.(۱)

حل مشکله ای دیگر در بیانات فقها

با توجه به مطالب سابق مشکله ای که در بیانات شیخ طوسی و دیگران وجود دارد حل می شود.

شیخ طوسی و دیگران در بعضی از موارد می فرمایند: «این روایت موافق قول ابی حنیفه است و تقیه ای صادر شده است» فقهایی که می فرمایند این روایت موافق قول شافعی یا مالکی یا حنبلی و ابو حنیفه است و تقیه ای صادر شده است این مشکله را دارد که در زمان امام صادق علیه السلام کار و دکان ابو حنیفه و دیگران نگرفته بود و در آن زمان ابو حنیفه کسی نبود دکانی نداشت و عِده و عُده ای نداشت که امام از ایشان تقیه کرده و به خاطر ترس از او موافق رأی او سخنی بفرمایند! حتی بر عکس امام صادق علیه السلام حمله می کردند به ابو حنیفه و به او می گفتند که از قرآن چیزی بلد نیستی(۲) ، ابو حنیفه مثل ابن ابی لیلاـ نبوده است، امام از ابن ابی لیلی تقیه می کرد و می فرمود «اخاف ابن ابی لیلی» اما ابو حنیفه و مالک و شافعی کسانی نبودند که امام از ایشان تقیه کنند.

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص: ۲۳۸ باب۱ من ابواب المیراث ح۱۶ فَرَجَعْتُ إِلَيْهِ فَقُلْتُ إِنَّ أَصْحَابَنَا قَالُوا لِي أَعْطَاكَ مِنْ جِرَابِ النُّورَهِ.

۲- (۳) الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)، ج ۲، ص: ۳۶۱ فَقَالَ أَبُو حَنِيفَهَ لَيْسَ لِي عِلْمٌ بِكِتَابِ اللَّهِ إِنَّمَا أَنَا صَاحِبُ قِيَاس .

حل مشکله

درست است که امام از ابو حنیفه تقیه نداشت، اما سخن شیخ طوسی درست می باشد چون آراء و اقوال عامه پیش از ابوحنیفه و شافعی و غیره وجود داشته است و ایشان مبدع آن اقوال و آراء نبوده اند، و شیخ که طوسی که می فرمایند این خبر موافق قول ابی حنیفه است، نه آنکه این قول قول ابو حنیفه است بما هو ابوحنیفه بلکه بما هو قول العامه؛ اقوال و آراء انحرافی عامه بعد از پیامبر شروع شد و ثبت آن زمان ابوحنیفه بوده است. و اما اینکه شیخ طوسی قول عامه را به شخص ابو حنیفه یا شافعی نسبت می دهند به خاطر آن است که قول او شفاف است، قول او از قبل قول عامه بود سپس ابو حنیفه آن را اختیار کرد. و امام علیه السلام فرموده اند «حق در خلاف آنها است» «خلاف آنها را اخذ کنید» چه در ادله تمییزیه و چه در ادله ترجیحه چون حکومت دست آنها بود و علما از آنها بودند و حکمرانان حکمرانان دینی و دنیایی بودند و شیعه نمی توانست صحبت کند، جو جو تقیه بود و حضرت توصیه می کردند که مخالف آنها صحبت نکنید، برای خودتان و ما مشکل ساز نشوید.

بدعت و دین عامه از ابو حنیفه شروع نشد از قبل بود، اما تکمیل دین تشیع از اما صادق علیه السلام و امام باقر علیه السلام بود و اسناد مذهب به حضرت امام جعفر صادق علیه السلام و عنوان مذهب جعفری اسناد و عنوان درستی است چون تکمیل دین به دست امام باقر و امام صادق علیهما السلام بود.

ص: ۶۴۵

جلسه بعد ان شاء الله به خصوصیات تخییر می پردازیم.

تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/تنبیهات /تتمه تنبیه نخست و تنبیه دوم خصوصیات تخییر ۹۵/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/تنبیهات /تتمه تنبیه نخست و تنبیه دوم: خصوصیات تخییر

خلاصه مباحث گذشته:

در تنبیه نخست از خصوصیات مرجحات بحث شد و عمده مطالب این تنبیه تمام شد و کلمه ای باقی مانده است راجع به مخالفت عامه.

بیان شیخ انصاری در چگونگی ترجیح به مخالفت عامه

شیخ انصاری قدس سره در چگونگی ترجیح به مخالفت عامه بیان قویی دارند. ایشان در کیفیت و چگونگی ترجیح به مخالفت عامه چهار احتمال ذکر کرده اند.(۱)

مجرد تعبد

اقربیت به واقع

حُسن و مطلوبیت نفسی

صدور تقیه ای خبر موافق عامه

ایشان احتمال یکم و سوم را تضعیف کرده اند، مرجحیت مخالفت عامه بعید است به خاطر تعبد محض یا به خاطر مطلوبیت نفسی باشد، امر دائر است بین احتمال دوم و چهارم.

در احتمال دوم، نکته ترجیح اقربیت به واقع است و در آن تعبد راه ندارد و شیخ اعظم برای این احتمال شواهدی را ذکر کرده اند.

در ذهن ما نیز همین نکته وجود دارد که ترجیح به مخالفت عامه در جوّی بود که در اخبار شبهه و ریب وجود داشته است و خبر مخالف عامه شبهه و ریب ندارد و اقرب به واقع است.

شاهد نخست: در ذیل مقبوله آمده بود که «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ »(۲) (۳) مخالف عامه حق است.

ص: ۶۴۶

۱- (۱) فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۱۲۱.

۲- (۲) الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص۶۸، ح۱۰.

۳- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۰۷، ابواب صفات القاضی، باب۹، شماره۳۳۳۳۴، ح۱، ط آل البیت.

شاهد دوم: در برخی روایات وارد شده است که آنها می آمدند و از امیر المؤمنین علیه السلام سؤال می کردند و با توجه به پاسخ حضرت خلاف ایشان را در بین مردم القا می کردند و این عمل سبب شده است تا اقوال ایشان خلاف واقع باشد.

شاهد سوم: از مرجح قرار دادن مخالفت عامه این معنا به ذهن انسباق می کند که ائمه علیهم السلام در آن جو نمی توانستند حقیقت را بیان کنند و می فرمودند ما شبیه آنها سخن میگوییم و شما آن را را قبول نکنید. آنها اکثریت بوده و با شیعه دشمن بودند و وقتی امام می فرماید «مخالف سخن آنان را اخذ کنید و موافق را رها کنید» معلوم می شود که مخالف عامه طریق است برای حقیقت، خبر موافق عامه شبهه دارد که شاید به خاطر خوف از آنها صادر شده باشد اما خبر مخالف ایشان این شبهه را ندارد و برای حکم واقعی صادر شده است.

شیخ انصاری کلام را در محل کلام طول داده است ـ همانطور که محقق نائینی می فرمایند تطویل بلاطائل کرده اند ـ با تأیید احتمال دوم سپس مضعفاتی را برای آن نقل کرده است. لکن روشن است که ترجیح به مخالفت عامه به خاطر انسباق به ذهن و شواهد و قرائن آن است که موافقت با عامه دوری از حق است و خبر موافق ایشان به جهت تقیه صادر شده است و خبر مخالف عامه شبهه ندارد و اقرب به حق است.

اشکال در تعبیر «فإنّ الرشد فی خلافهم»

شیخ اعظم انصاری در تعبیر «فإنّ الرشد فی خلافهم»(۱) با مشکل مواجه شده است، و مشکل این است که با توجه به اینکه عامه در بسیار از احکام با ما موافق هستند تعبیر «فإنّ الرشد فی خلافهم» را چگونه باید معنا کرد!

ص: ۶۴۷

۱- (۴) الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۸.

پاسخ: اراده نشدن اطلاق از تعبیر

در روایت مطلق مخالفت اراده نشده است تا مشکل پیش آید که در بسیار از احکام عامه با ما موافقه هستند، بلکه در فرض تعارض این تعبیر صادر شده است و در تعبیر «مَا خَالَفَ الْعَامَّهَ فَفِیهِ الرَّشَادُ» از مقبوله هم فرض تعارض شده است.

مولا در جوی صحبت می کند هک آنها بنای مخالفت دارند و به ابو حنیفه نسبت داده شده است که میگوید «من با هر گفتار جعفر مخالفت میکنم مگر اینکه نمی دانم در رکوع و سجود چشمانش را می بندد یا باز میکند»(۱) ملا رحمه الله نوشته است که حکایت شده که یک چشمش را می بشت و چشم دیگرش را باز می گذاشت تا مخالفت کرده باشد.

بسیاری از آنها با ائمه علیهم السلام معاندت داشتند و در این جو وقتی می فرماید خبر مخالف ایشان را اخذ کن، به ذهن انسباق می کند که مخالف عامه اقرب به واقع است تا موافق ایشان، و خبر موافق تقیه ای است. «مَا سَمِعْتَهُ مِنِّی یُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِیهِ التَّقِیَّهُ»(۲) .

تا اینجا معنای احتمال دوم بیان شد، و اما معنای احتمال چهارم آن است که طبق این احتمال در ترجیح به مخالفت عامه کاری به طریقیت به واقع نداریم، امام علیه السلام حکم کرده اند که ـ اگر دو خبر متعارض به دستتان رسید و یکی موافق عامه بود دیگری مخالف آنها بود ـ خبر موافق آنها تقیه ای صادر شده است و اصاله الجهه را در آن خبر الغاء کرده اند.

ص: ۶۴۸

۱- (۵) فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۱۲۵.

۲- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۲۳، ابواب صفات القاضی، باب۹، شماره۳۳۳۷۹، ح۴۶، ط آل البیت.

در احتمال اول به این جهت هم اشاره نشده است و فقط تعبد محض است، و تعبد «چرا» ندارد.

کیفیت امر به اخذ مخالف عامه به جهت تعبد باشد یا مطلوبیت نفسی باشد یا بیان الغاء اصاله الجهه باشد مردود است و احتمال دوم متعین است همانگونه که شیخ انصاری فرموده اند.

تبصره

چگونگی و کیفیت ترجیح اگر روشن نشود مضر به اصل ترجیح به مخالفت عامه نیست. و اصل ترجیح به مخالفت عامه جای بحث و شک و شبهه ندارد.

اما مرحوم شیخ انصاری که قائل به تعدی از مرجحات منصوصه هستند نیازمند بحث از کیفیت ترجیح می باشند.

لکن در نظر مختار اصل مرجحیت ثابت است و اگر امام علیه السلام به یک جهتی تقیه کرد و حکم را موافق مفتی یا قاضی یا حاکم سنی داد، ترجیح با خبری است که مخالف آنها می باشد. امام علیه السلام ممکن بوده مبتلی به مفتی سرشناسی بودند و موافق با او خبری را صادر کرده اند و موافقت خبر با او موجب مرجوح شدن خبر است.

تنبیه دوم: خصوصیات تخییر

تخییر از منظر ادله

در مباحث سابق هنگام بیان اخبار تخییر گذشت که اخبار تخییر یا سنداً ضعیف هستند یا دلاله یا هم سنداً و هم دلاله، و یک روایت تام السند و الدلاله که به طور مطلق یا هنگام تعادل متعارضین بر تخییر در مسأله اصولی دلالت کند وجود نداشت.

تخییر از منظر نقل اقوال

اعراض علما از تخییر (محقق خویی)

محقق خویی در مصباح الاصول ادعا کرده اند که علما از تخییر اعراض کرده اند، علما هنگام مواجهه با اخبار متعارضه قائل به تخییر نیستند.(۱)

۱- (۷) مصباح الأصول، السید أبوالقاسم الخوئی، السید محمد الواعظ الحسینی، ج۲، ص۴۲۶.

از آنجایی که مبنای ایشان در اعراض آن است که اعراض موهن خبر نیست، و لذا اینجا منبه دیگری ذکر می کنند که از آن جهت قول به تخییر معقول نیست و جای گفتن ندارد.

مناقشه: عدم اعراض فقها از تخییر (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق تخییر معرض عنه اصحاب نیست.

بلکه مختار محقق خویی یعنی تساقط معرض عنه اصحاب می باشد.

صاحب معالم ادعا کرده اند که اگر هیچکدام از خبرین متعارضین مزیتی بر یکدیگر نکرده اند بدون خلاف همه قائل به تخییر می باشند.(۱) و این قول را به شهید اول و شهید ثانی و محقق در معارج الاصول نسبت می دهد.

شیخ طوسی در عده الاصول بعد از فقدان مرجحات قائل به تخییر است و در مقدمه استبصار فرموده که تخییر «روی عنهم»، عبارت کلینی گذشت که فرموده « و لا نجد شيئا أحوط و لا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم علیه السّلام و قبول ما وسّع من الأمر فیه بقوله علیه السّلام: «بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم»(۲) محقق در معتبر در چندین جا فرموده اند در این مسأله خبرین متعارضین هستند و حکم تخییر است.

آخوند گفت تخییر بین اصحاب مسلم است و شاید شیخ انصاری هم بگوید و تا جایی که ما تتبع کردیم و برخی تتبع کرده اند در ازمنه سابقه احدی از فقها و اصولیون شیعه را پیدا نکردیم که قائل به حجیت خبر واحد باشند و در تعارض خبرین قائل به تساقط باشند، اگر کسی مثل سید مرتضی و ابن ادریس به خاطر مبنایشان در حجیت خبر واحد به هیچکدام از متعارضین عمل نکرده اند، مبنای ایشان آن است که خبر واحد بلاقرینه حجت نیست، اما کسی نیست که خبر واحد را حجت بداند و در متعارضین قائل به تساقط باشد. بلکه بر عکس بر قائلین به تخییر دست یافتیم و حتی در مورد تخییر ادعای لاخلاف و شهرت شده است و تساقط به اهل سنت نسبت داده شده است و با این حال نمی دانیم چگونه شده است که محقق خویی در مصباح الاصول فرموده است تخییر معرض عنه است!

ص: ۶۵۰

۱- (۸) معالم الأصول (با حواشی سلطان العلماء)، ص: ۳۴۵.

۲- (۹) الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۹، ط اسلامیه.

شهرت قولی نظریه تخییر (برخی از محققین)

برخی از سوی دیگر افتاده اند و قائلند بر اینکه نظریه تخییر مشهور است و ضعف سند اخبار تخییر را جبران می کند.

خبری کلینی و شیخ طوسی و حسن بن جهم مرسله هستند و سند ندارند اما ضعفشان با عمل جبران می شود.

مناقشه یکم: عدم تحقق شهرت (نظر تحقیق)

شهرت با چند نفر محقق نمی شود، کلینی و شیخ طوسی و محقق و علامه از قائلن به تخییر هستند لکن این مقدار برای شهرت کافی نیست. ما خیلی تلاش کردیم و مزاحم دوستان هم شدیدم تا تتبع کرده و عده ی زیادی از فقها را پیدا کرد تا بتوان عنوان «مشهور» را بر این نظریه نهاد لکن به قائلین زیادی مواجه نشدیم.

مناقشه دوم: جبر ضعف سند با شهرت در فرض نامعلوم بودن مدرک مشهور

از طرفی جبر ضعف سند با شهرت در جایی است که مدرک مشهور نامعلوم باشد لکن قائین به تخییر به همان روایتی که مرحوم کلینی و شیخ طوسی و محقق ذکر کرده اند استدلال نموده اند و بعید است دلیل دیگری در بین باشد و به آن استدلال کنند.

اگر مدرک مشهور نامعلوم باشد می گوییم فقها جیلاً بعد جیل و صدراً عن صدر این حکم را از ائمه تلقی کرده اند و بدون مدرک فتوی نمی دهند و مدرک صحیحی در اختیار آنها بوده است و به ما نرسیده است، اما در محل کلام مدرکشان معلوم است و قائلین هم زیاد نیستند که تا با آن جبر ضعف سند شود.

نه اعراض و نه شهرت (نظر تحقیق)

نظریه تخییر نه مشهور است و نه معرض عنه، اعراض قطعا باطل است و شهرت هم صاف نیست.

ص: ۶۵۱

اللهم الا ان یقال: تخییر هنگام تعادل خبرین

با نگاه به کتب قدما به دست می آید که نظریه تخییر بین فقهای صدر اول و بین روات قضیه ای واضح و مسلم بوده است، اگر دو تعارض کرده و هیچکدام بر دیگری مزیتی نداشته و متعادلین بودند قدما قائل به تخییر هستند.

ادعای وضوح تخییر بین اصحاب ائمه و فقهای صدر اول ادعای دور از ذهنی نیست، چون شخصی مثل کلینی در دیباجه کتاب کافی اساس را تخییر قرار داده است ایشان بعد از آنکه مرجحات را ذکر میکند و تخییر را به نحو قطعی با امام علیه السلام نسبت می دهد «بقوله علیه السلام بأیّما أخذتم من باب التسلیم وسعکم»(۱) . در ذیل موثقه سماعه که راوی می پرسد «أَحَدُهُمَا یَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَ الْآخَرُ یَنْهَاهُ عَنْهُ کَیْفَ یَصْنَعُ» مرحوم کلینی می فرماید «فِی رِوَایَهٍ أُخْرَی بِأَیِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِیمِ وَسِعَکَ »(۲) . شیخ طوسی در مقدمه استبصار می فرماید که تخییر از ائمه روایت شده است «روی عنهم»(۳) یعنی تخییر را از همه ائمه روایت می کند.

و تخییر هم طبیعی است، چون در زمان امام باقر و امام صادق و امام رضا صلوات الله علیهم اجمعین روات اختلاط پیدا کرده بودند و برخی آدم های نادرست نقل روایت می کردند و برخی هم آدم درستی بودند اما جاهل بودند، در این زمان از ائمه در موضوع تعارض روایات زیاد پرسش مطرح می کردند و افرادی همچون یونس بن عبد الرحمن در تعارض ادله کتاب نوشته اند و سؤالات از امام صادق و امام رضا علیهما السلام زیاد است. و جمله «بِأَیِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَهِ التَّسْلِیمِ کَانَ صَوَاباً» بعید نیست و دور از ذهن نیست که بین اصحاب ائمه علیهم السلام مشهور باشد. و همین جمله در روایت حسن بن جهم تکرار می شود، روایت او درست است که مرسله است اما حسن بن جهم از اجلا و خواص امام رضا علیه السلام است و دنبال مسأله بوده و می خواسته تعارض را حل کند از امام می پرسد و امام علیه السلام پاسخ می دهند « إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَیْکَ بِأَیِّهِمَا أَخَذْتَ »(۴)

۱- (۱۰) الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۹، ط اسلامیه.

۲- (۱۱) الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۶۶، ط اسلامیه.

۳- (۱۲) الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، شیخ طائفه، ج۱، ص۵.

۴- (۱۳) الإحتجاج علی أهل اللجاج، طبرسی، ج۲، ص۱۰۸.

در فقه رضوی هم هست که بین روایت دهم و روایت هجدهم تخییر است و اینها از مؤیدات شهرت هستند.

در روایت نماز روی محمل از علی بن مهزیار این جمله آمده است «مُوَسَّعٌ عَلَیْکَ بِأَیَّةٍ عَمِلْتَ»(۱) در گذشته به این روایت اشکال دلالی شد که این روایت حجیت تخییریه را بیان نمی کند. اما طبرسی و شیخ طوسی در باب سجود این روایت را ذکر کرده اند و لفظ روایت به این شکل است « وَ کَذَلِکَ فِی التَّشَهُّدِ الْأَوَّلِ یَجْرِی هَذَا الْمَجْرَی وَ بِأَیِّهَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَهِ التَّسْلِیمِ کَانَ صَوَابا»(۲) (۳) و این تعبیر ظهور دارد در حجیت تخییریه، هر چند سند ظاهرا گیر دارد اما تخییر تخییر در مسأله اصولی است.

عمل اصحاب نیز به همان مقداری که گذشت به دست آمد به مقدار جبر نیست اما به عنوان ضمیمه مورد قبول است، از این مقدار عمل اصحاب و روایات کسی اطمینان و وثوق پیدا کرد به تخییر فبها و الا اگر گفت روایات مرسله هستند و عمل مشهور هم ثابت نیست تخییر را می تواند انکار کند.

و هنگامی که تخییر انکار شد هنگام تعادل متعارضین مرجع اصل اولی تساقط است. همانگونه که محقق خویی تساقط را اختیار کرده اند.

این شما و این بیانات بزرگان در مقام.

نظر تحقیق: اطمینان نداشتن به تخییر و اقربیت آن در ذهن

در نظر تحقیق تخییر اقرب به ذهن است به آن اطمینان نداریم اما جرأت مخالفت با آن را هم نداریم. اگر مرجحی در بین بود ترجیح و اگر مرجح نبود اقرب به ذهن آن است که تساقط مرجع نیست، تساقط رأی بعض عامه است و در میان شیعه کسی قائل به تساقط نبوده است.

ص: ۶۵۳

۱- (۱۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۳۳۰ باب۱۵ من ابواب القبله ح۸.

۲- (۱۵) الغیبه، شیخ طوسی، ج ۱، ص۳۷۹.

۳- (۱۶) الإحتجاج علی أهل اللجاج، طبرسی، ج ۲، ص۳۰۴.

تـا اینجا روشن شـد که نظریه تخییر بـدون ریشه نیست و بنـابر انضـمام اقوال علمـا به روایـات و اختبـار نظریه تخییر هنگام فقد مرجح از خصوصیات تخییر بحث می شود.

خصوصیات تخییر

جهت نخست: مراد از تخییر

مراد از تخییر «بایهما اخذت» چیست؟ آیا تخییر عملی است یا تخییر علمی؟

مخیر هستیـد که بر طبقش عمل کنیـد از باب تسـلیم به امر خداونـد و معصوم، یا مخیر هستیـد که به هر کـدام متلزم بشویـد، به معنای یاد گرفتن نظیر این روایت «عَمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِينِي »(۱) و « أَفَيُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَه آخُذُ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي »(۲) یعنی هر کـدام را اخـذ کنـد حجت باشـد و طریق به واقع باشـد، بنا بگذارید که طبق آن عمل کنیم یا فتوا داده و به مردم بگوییم.

تنبیه دوم خصوصیات تخییر /تنبیهات /تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار ۹۵/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیه دوم: خصوصیات تخییر /تنبیهات /تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبیه دوم: خصوصیات تخییر بود.

گذشت که باور برخی از محققین آن است که تخییر دلیل ندارد و از لحاظ عملی نیز پشتوانه عمل فقها را ندارد.

در مقابـل برخی دیگر از محققین بر این باورنـد که روایـاتی که دال بر تخییر باشـد در دست هست و اگر روایـات هم ضـعیف باشند منجبر به عمل اصحاب هستند.

همچنین گذشت که در نظر تحقیق هیچکدام از عمل مشهور و اعراض ایشان قابل احراز نیست.

۱- (۱۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۵۱، ابواب صفات قاضی، باب۱۱، شماره ۳۳۴۶۰، ح۴۵، ط آل البیت.

۲- (۱۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۴۷، ابواب صفات قاضی، باب۱۱، شماره۳۳۴۴۸، ح۳۳، ط آل البیت.

نکته نخست: رائج بودن تخییر در صدر اول

شاید تخییر در صدر اول امر رایجی بوده است. و روایات ذیلی شاهد بر آن مطلب می باشند، برخی از روات و فقها مثل سعد بن عبد الله، علی بن بابویه و مثل شیخ مفید و دیگر روات و فقها در پاره ای از ابواب روایات ذیلی نقل میکنند. البته افرادی همچون سعد بن عبد الله و عبید الله بن حلبی و فضل بن شاذان در تألیفات خود که روایات را جمع می کردند کتب فقهی شان نیز همان کتاب بوده است.

فقها و روات گاهی در فرع فقهی چندین روایت را نقل میکنند

ما اینگونه روایات ذیلی را در زمان سابق خیلی مطالعه کرده و از ثبت آن غافل شدیم و اکنون یک روایت را از سعد بن عبد الله پیدا کردیم که در کتاب اموات روایتی را از امام صادق نقل میکند«حَدُّ الْقَبْرِ إِلَی التَّرْقُوَهِ(۱) سپس نقل می کند «وَ قَالَ بَعْضُهُمْ إِلَی الثَّدْیِ»(۲) و باز روایت دیگری نقل می کند که روایت شده است حد آن سه زراع و مقداری می باشد.

فقها نیز در کتابشان روایات ذیلی نقل می کنند همانند شیخ صدوق که دو روایت را ذکر کرده سپس می فرماید عمل من طبق روایت اول است مثلاً؛ یا در بسیاری از موارد هم فقط روایت را نقل میکند و می فرماید در این مسأله چندین روایت وجود دارد.

و در اینگونه نقل بین واجبات و مستحبات هم فرقی نیست در هر دو بخش مسائلی پیدا می شود که چندین روایت را در آن مسأله نقل می کنند.

ص: ۶۵۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۳، ص۱۶۵، أبواب ابواب الدفن، باب۱۴، ح۲، ط آل البیت.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۳، ص۱۶۵، أبواب ابواب الدفن، باب۱۴، ح۲، ط آل البیت.

از اینگونه نقل روات و فقها به ذهن می رسد که ایشان می خواهند بفرمایند که مکلف در عمل بین این چند روایات مخیر است. زیرا ایشان هیچ روایتی را بر دیگری ترجیح نمی دهند و از طرف دیگر هم توقف در مسأله نیازمند مؤونه زائده می باشد. متفاهم عرفی نیز از تعدد نقل نیز همین می باشد چون وقتی از شما مسأله ای پرسیده شود و شما در پاسخ بگویی «اینجا دو روایت وجود دارد» یعنی تو مخیر هستی.

این نکته را به نکات گذشته ضمیمه کنید (لَعَلَّ اللَّهَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذلِکَ أَمْراً)(۱) و شاید شما در آینده به اطمینان برسید که تخییر حق است. و اکنون ما در حال تأمل می باشیم.

نکته دوم: پاسخ به توهم نبودِ «تخییر» در اجمع روایات باب

توهم: شما ادعا دارید تخییر در صدر اول بین روات امر رائجی بوده است لکن چرا در روایت عمر بن حنظله که ـ به تعبیر آخوند ـ اجمع روایات باب است عنوان نشده است؟ وقتی امام علیه السلام مرجحات را بیان می کند سائل در پایان می پرسد اگر این مرجح هم وجود نداشت وظیفه چیست؟ امام علیه السلام آنجا حکم به تخییر نمی کنند بلکه حکم به توقف می فرمایند « إِذَا کَانَ ذَلِکَ فَأَرْجِهِ حَتَّی تَلْقَی إِمَامَکَ»(۲) (۳) بنابراین عدم ذکر تخییر در روایت مقبوله شاهد صدق بر این مدعی است که تخییر نهایت کار نمی باشد.

پاسخ: محققین در پاسخ به این توهم فرموده اند خصوصیت مورد روایت عمر بن حنظله که حکمین است موجب شده است که تخییر آنجا کار ساز نباشد. مورد روایت خصومت است و با تخییر خصومت فیصله پیدا نمی کند.

۱- (۳) طلاق/سوره۶۵، آیه۱.

۲- (۴) کافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۶۷، ط اسلامیه.

۳- (۵) وسائل الشیعه، شیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص۱۰۷، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

با اینکه سائل از مستند حکم حکمین می پرسد و نسبت به آن پاسخ دریافت می کند اما وقتی مرجحات مستندین متعادلین شدند حکم به تخییر جا ندارد لذا امام علیه السلام می فرماید در این صورت حکمی نکنید تا امامتان را ملاقات نمایید.

با این پاسخ روشن شد که اگر کسی برای ردّ تخییر به مقبوله تمسک کند دلیل او نادرست خواهد بود.

البته دل ما به تخییر قرص نیست لکن آنگونه نیست که طبق بیان محقق خویی تخییر اساس نداشته و مورد عمل نبوده باشد. و آنگونه هم نیست که طبق بیان محقق خراسانی اجماعی بوده باشد. تا کنون تخییر در خبرین متعادلین اقرب به ذهن می باشد.

نکته سوم: تفسیر مفردات و هیأت روایات تخییر

تفسیر مفردات

کلمه «اخذ»

در مورد اخذ دو تعبیر وجود دارد، در اخذ هر کدام از خبرین در سعه هستی و یا اینکه هر کدام را اخذ کنی صواب است حال مراد از «اخذ» در «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَهِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَاباً»(۱) و «فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ »(۲) چیست؟ آیا مراد عمل به روایت و تطبیق عمل طبق آن است؟ یا مراد اخذ علمی و بنای قلبی و التزام می باشد؟

اگر مراد از «اخذ» عمل باشد، با تخییر در مسأله فقهی مناسبت دارد. و معنای تخییر در «اخذ» یعنی در عمل مخیری به این روایت عمل کنی یا به آن روایت عمل کنی. و این تخییر تخییر ظاهری است، و فرق آن با تخییر واقعی در خصال کفارات آن است که آنجا واقعاً تخییر در عمل داری، و اینجا ظاهراً.

ص: ۶۵۷

۱- (۶) الغیبه، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۷۹.
۲- (۷) احتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج ۲، ص ۳۵۷.

اگر مراد از «اخذ» التزام قلبی باشد با تخییر در مسأله اصولی مناسبت دارد، و معنای تخییر در «اخذ» یعنی اخذ مقدمه عمل است، یعنی بنا بگذاریم که این خبر طریق و کاشف باشد. و حجیت تخییریه را نیز اینگونه معنا کرده اند حجیت تخییریه یعنی وجوب التزام به یکی از خبرین؛ خبر با التزام عبد می شود حجیت تعیینیه.

در نظر تحقیق از آنجایی که اخذ به خبر نسبت داده شده است معنای ظاهر اخذ عبارت است از معنای دوم، اما نه با آن دقتی که بیان شده است. در معنای دوم اخذ به «التزام و بنای قلبی» معنا شد، لکن ما این معنا را نمی توانیم بفهمیم. بلکه وقتی امام علیه السلام می فرماید «شما در خبرین متعارضین از باب تسلیم در سعه هستی که هر کدام را اخذ کنی» یعنی همان اخذی که در باب حجیت خبر واحد و باب ترجیح عنوان شده است. بنابراین معنای اخذ در تخییر همان اخذ در باب حجیت خبر واحد و همان اخذ در باب ترجیح می باشد.

اخبار علاجیه در نظر تحقیق متمم ادله حجیت خبر واحد می باشند. بهترین دلیل در حجیت خبر واحد «أَ فَيُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَه آخُذُ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي فَقَالَ نَعَم »(۱) می باشد. مفاد این دلیل حجیت اخذ خبر ثقه می باشد.

ادعا آن است که این ادله در متعارضین به فهم عرفی با اشکال مواجه می شوند، این دلیل در متعارضین می گوید «معالم دین را از ثقه بگیر» سائل می پرسد حجیت خبر ثقه در هر دو خبر موضوع دارد و هر دو خبر خبر ثقه هستند اما خبرین متخالفین می باشند و نمی دانم چه کنم!

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۴۷، أبواب صفات القاضی، باب۱۱، ح۳۳، ط آل البیت.

ادله اولیه حجیت نسبت به شمول فرض تعارض قاصرند، در این صورت اخبار علاجیه ادله ثانویه متمم هستند و مولا با این اخبار می فرماید «کلامم که گفتم اخبر ثقه را اخذ کن قاصر است، آن را تکمیل می کنم با مرجحات، و اگر مرجحی وجود داشت آن خبر را اخذ کن و اگر مرجح ندارد می توانی یکی از خبرین را اخذ کنی».

مولاـ با وجود مرجح حجیت تعیینیه و با فقد مرجح حجیت تخییریه جعل کرده است. بنابراین «اخذ»ی که در روایات تخییر آمده است همان «اخذ» تعیینی است که در صدر مقبوله با تعبیر «مَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ خَالَفَ الْعَامَّهَ فَيُؤْخَذُ بِهِ»(۱) (۲) آمده است، و این دو اخذ همان «اخذی» است که در ادله حجیت خبر واحد آمده است.

ادعا آن است که همه این اخبار به دنبال یک معنا هستند و یکی مکمل معنای دیگری است. همانگونه که «خذ» در ادله حجیت خبر واحد ارشاد به حجیت است و می فرماید تصدیق عملی بکن، در اخبار ترجیح و تخییر نیز «خذ» به همین معنا است.

لسان و تعبیر «خذ» در تمامی روایات برای جعل حجیت و ارشاد به حجیت است، همه به یک معنا و همه به یک لسان است با این فرق که «خذ» در اخبار تخییر به یکی از خبرین اسناد داده شده است و در اخبار ترجیح به خصوص خبر موافق قرآن اسناد داده شده است.

در تفسیرِ ارشاد به حجیت بین بزرگان اختلافی وجود دارد. محقق خراسانی آن را به ارشاد به منجزیت و معذریت معنا می کنند و محقق نائینی به ارشاد به جعل علمیت و مشهور به ارشاد جعل حکم مماثل معنا می کنند.

۱- (۹) کافی، شیخ الکلینی، ج ۱، ص ۶۷، ط اسلامیه.

۲- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

معنـای «خُـذ» بیـان مسأله اصولی و جعل حجیت است _ حال تفسـیر جعل حجیت هر چه باشـد _ نه مسأله فقهی و مجرد تطبیق عمل.

محـل کلاـم در تفسـیر «خـذ» در بـاب حجیت و مرجحـات است و این تعـبیر در همه به یـک معنـا است و نتوانستیم از آن تعبیر رسایی بیاوریم، و تعابییر همچون التزام، و بنای قلبی را نتوانستیم باور کنیم. همانا معنای خـذ چیزی است قبل از عمل و ما برای آن معنا تعبیر منضـبطی نتوانستیم بیابیم، «خـذ» در فارسـی به معنی «بگیر» است و گرفتن در هر چیز به حسب خودش می باشـد. گرفتن در پول گرفتن به یک معنا است، و در زن گرفتن به معنایی و در گرفتن قول مجتهد به معنای اینکه قول او را مبدأ عمل قرار دادن. صـرف مطابقت عمل با قول مجتهـد، گرفتن قول مجتهـد نیست، در باب تقلیـد می گویند تقلید «التزام» است، و این تفسیر نیز درست است اما محل کلام در تفسیر معنای تقلید نیست.

معنـای «اخـذ» در اخـذ خبری که از احوال قیـامت خبر می دهـد اینگونه است که بگوییم «خبر درست است» «معارف را از خبر گرفتیم که قیامت به این شکل است». ملاحظه می کنید که اخذ در اینجا با عمل کاری ندارد.

بـا این حسـاب اگر مفـاد خبر مورد عمل باشـد، با اخـذ خبر، خبر مورد عمل قرار می گیرد و اگر عمل در کار نباشـد، از لحاظ معارفی خبر به عنوان خبر صادق پذیرفته می شود.

«خذ» در آیه شریفه(وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)(۱) به معنای «عمل کنید» نیست، بلکه به معنای آن است که بین خود و خـدا حجت داشـته باشـید. بار معنایی «خُذُوا» بیش از «اعملوا» است، اخـذ قول رسول خـدا صـلی الله علیه و آله گاهی با عمل است و گاهی با اسناد اخذ به همین آیه شریفه. بنابراین «فَخُذُوهُ» در غیر عمل ظهور دارد.

ص: ۶۶۰

۱- (۱۱) حشر/سوره۵۹، آیه۷.

یکی از منبهاتی که وجود دارد بر اینکه اخذ در هر سه مقام حجیت، ترجیح، تخییر به یک معناست این است که اخذ در همه تکرار شده است.

در نهایت ما در معنای«فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ »(۱) با اشکال مواجه نیستیم، و معنای روایت این است که هر کدام از خبرین را بین خود و خدایت حجت قرار بدهی در سعه هستی، هر چند بعد از اخذ در ضیق قرار می گیری.

یک روایت می گوید «نماز ظهر واجب است» و روایت دیگر می گوید «نماز جمعه واجب است» این دو روایت تعارض می کنند و تو در سعه هستی که هر کدام را بگیری، سعه در گرفتن است و قبل از گرفتن سعه وجود دارد اما به از گرفتن لزوم عمل می آید و ممکن است مدلول خبر ضیق آور باشد.

کلمه «من باب التسلیم»

تعبیر «مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ»(۲) «مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ»(۳) بر فرض صدور اشاره به نکته ای دارد و به معنای وجوب [قصد تعبد] نیست. تسلیم نوعی تعبد است و شاید بالاتر تعبد باشد «تسلیماً لرضاک»(۴) .

نکته این است که گویا تعمدی در کار بوده تا به شبهه ای پاسخ داده شود، در ذهن مخاطب سؤال شکل میگیرد که «ای مولا من وقتی اخبار صادره از شما تعارض دارد واقع برای من روشن نیست، و زمانی که واقع برایم روشن نیست چگونه یکی از خبرین را اخذ کنم؟» امام علیه السلام در پاسخ به این سؤال می فرمایند «شما تسلیم امر ما باشید، به شبهه اعتنا نکنید. به خاطر شبهه عناد نورزید و ردّش نکنید».

۱- (۱۲) احتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج۲، ص۳۵۷.

۲- (۱۳) الغیبه، شیخ طوسی، ج۱، ص۳۷۹.

۳- (۱۴) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۲۱ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۳۹.

۴- (۱۵) نظر استاد با ادعیه مأثوره می باشد و مستند این جمله را نیافتیم.

علامه مجلسی در مرآه العقول فرموده است ما در کتاب کبیر شرح کردیم، لکن ما به آن دسترسی نداشتیم.(۱)

آنچه به ذهن ما رسیده نکته ای است کهم در روایت میثمی نیز وجود دارد.

روایت میثمی «مُوَسَّعٌ ذَلِکَ لَکَ مِنْ بَابِ التَّسْلِیمِ لِرَسُولِ اللَّهِ ص وَ الرَّدِّ إِلَیْهِ وَ إِلَیْنَا وَ کَانَ تَارِکُ ذَلِکَ مِنْ بَابِ الْعِنَادِ وَ الْإِنْکَارِ وَ تَرْکِ التَّسْلِیمِ لِرَسُولِ اللَّهِ ص مُشْرِکاً بِاللَّهِ الْعَظِیمِ»(۲)

نکته عبارت است از اینکه قبول خبرین متعارضین از ائمه علیهم السلام سخت بوده است، مخاطب در ذهن دغدغه داشته است که نکند دروغ باشد و امام علیه السلام توصیه می کنند بر اینکه تعارض اشکالی [در تخییر در اخذ] به وجود نمی آورد شما تسلیم امر ما باشید. تسلیم در مقابل رد و عناد قرار گرفته است.

با تفسیر این قسمت از مفردات روشن شد که «من باب التسلیم» قید توضیحی نیست، بلکه شاید به خاطر نکته فوق باشد، شما نیز تلاش کرده و فکر کنید و اگر نکته بهتری ارائه کنید ما می پذیریم.

تفسیر هیأت

مدلول هیأت «بِأَیِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِیمِ وَسِعَکَ»(۳) چیست؟ محقق «اخذ» چیست؟ آیا التزام نیز از مصادیق «اخذ» می باشد؟

در نظر تحقیق باورمان نشده است که التزام از مصادیق اخذ باشد. بلکه مفاد هیأت عبارت است از جعل حجیت تخییریه. معنای «أَخَذْتَ» یعنی حجیت، و معنای «وَسِعَکَ» یعنی حجیت تخییریه.

ظاهر حجیت تخییریه «به هر کدام اخذ کنی حجت است» مشکلی ندارد اما تحلیل حجیت تخیریه چیست؟

۱- (۱۶) مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، علامه مجلسی، ج ۱، ص۲۴.

۲- (۱۷) عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج۲، ص۲۱.

۳- (۱۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص۱۰۹، ابواب صفات القاضی، باب۹، شماره۳۳۳۴۱، ح۸، ط آل البیت.

در تحلیل حجیت تخییریه بین بزرگان اصول اختلاف وجود دارد و در مباحث سابق کلام محقق خویی و صدر را مطرح کردیم. نظر ایشان راجع به لبّ حجیت تخییریه و تحلیل آن گذشت.

محقق خویی و صدر بر این عقیده هستند که جعل حجیت تخییریه محال است جز به یک معنا. محقق صدر هفت تصویر برای آن تصویر کرده و فرمود یک تصویر از آن تصاویر ممکن است.

اکنون مطلبی را بر آن مطالب می افزاییم.

تحلیل حجیت تخییریه

معنای حجیت تخییریه چیست؟ معنای معقول آن چیست؟ و معنای قابل التزام آن چیست؟

...(محقق صدر)

محقق صدر در تنبیه نخست از تنبیهات تعادل و تراجیح این بحث را مطرح کرده و فرموده اند: «حجیت تخییریه همانند وجوب تخییری در مسأله فقهی نیست. در تخییر در مسأله فققیه گفته می شود وجوب روی جامع آمده است. مثلاً تخییر نماز بین قصر و اتمام در اماکن اربعه، تخییر فقهی است و وجوب روی جامع نماز آمده است، جامع بین قصر و تمام واجب است و تطبیق آن به دست مکلف می باشد».(۱)

محقق خراسانی در جلد یکم کفایه الاصول بحث گسترده ای پیرامون حقیقت واجب تخییری انجام داده است و آنجا فرموده است در مسأله فرعی فقهی اشکال ندارد که بگوییم تحلیل واجب تخییری، وجوب جامع می باشد. چون غرض از واجب تخییری آن است که مکلف یکی از ابدال و مصادیق جامع را اتیان کند، و مولا با امر به جامع به غرضش می رسد. چون به جامع نماز بین قصر و اتمام امر می کند و هنگامی که مکلف می خواهد امتثال کند به سراغ یکی از اعدال و ابدال می رود و غرض مولا حاصل می شود».(۲)

۱- (۱۹) بحوث، شهید صدر، ج۷، ص۳۹۴.
۲- (۲۰) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ص ۱۴۰.

غرض در واجب تخییری بعث مکلف به یکی از ابدال و اعدال می باشد و مولا با جعل وجوب روی جامع این غرض می رسد، لذا در مسأله فرعی امکان آن هست که مولا وجوب را روی جامع جعل کند.

محقق خراسانی می فرمایند: «اما جعل حجیت در مسأله اصولی بر روی جامع معقول نیست. چون غرض از جعل حجیت، تنجیز و تعذیر واقع می باشد. اگر خبر الزامی است مولا می خواهد منجز جعل کند و اگر خبر ترخیصی است مولا می خواهد معذر جعل کند. مولا با جعل حجیت تخییریه یعنی منجزیت و معذریت یکی از خبرین به غرضش نمی رسد».(۱)

توضیح و بیان

خبرین متعارضین دو قسمند. ۱. یکی الزامی و دیگری ترخیصی ۲. هر دو الزامی

قسم نخست مثل این که خبری بگوید «نماز جمعه واجب است» و خبر دیگر بگوید «نماز جمعه واجب نیست».

قسم دوم مثل اینکه خبری بگوید «نماز جمعه واجب است» و خبر دیگر بگوید «نماز ظهر واجب است».

در قسم نخست که یک خبر الزامی و دیگر ترخیصی اگر مولا جامع الخبر از بین دو خبر را جعل کرده و بفرماید جامع حجت است، این بیان مولا ـ اثر ندارد، زیرا علم به جامع بین الزام و ترخیص الزام آور نیست. همانگونه که در شبهات بدویه علم اجمالی به وجوب و ترخیص وجود دارد؛ وقتی شما علم اجمالی دارید که شرب تتن یا حرام است یا حرام نیست، به جامع بین الزام و ترخیص علم دارید و این علم منجز نیست.

آنجایی علم اجمالی منجز است که دو طرف آن حکم الزامی باشد؛ و زمانی که یک طرف علم حکم تخریصی باشد علم اثر ندارد همچنین حجیت هم اثر ندارد.

ص: ۶۶۴

۱- (۲۱) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۱۴۱.

جعل حجیت برای خبر جامع بین الزامی و تخریصی بالاتر از علم اجمالی جامع بین الزام و ترخیص نیست.

در قسم دوم نیز که دو خبر الزامی وجود دارد، مولاـ با جعل حجیت تخییریه به غرض خود نمی رسد. چون مولاـ اگر بفرماید «جامع بین این دو را بر عهده ات گذاشتم» متقضای جامع بین دو حکم الزامی احتیاط است نه تخییر. اگر مکلف علم پیدا کند به الزام مردد بین ظهر و جمعه بایست احتیاط کرده و هر دو را به جا بیاورد. مولا از طریق تخییر به غرض خود نمی رسد.

جعل حجیت تخییریه در قسم اول لغو است، چون با حجیت تخییریه به هیچ غرضی نمی رسد؛ و در قسم دوم نقض غرض است، چرا که غرض مولا توسعه بود اما نتیجه جعل حجیت خبر جامع بین دو خبر تضییق است.

حاصل آنکه مولا در مسأله فرعی فقهی با جعل حکم روی جامع به هدفش می رسد. اما در مسأله اصولی با جعل حجیت برای خبر جامع بین دو خبر به هدفش نمی رسد. هدف مولا منجزیت و معذریت است و اگر بخواهد به آن هدفش برسد باید برای خصوص هر دو خبر حجیت جعل کند، اما از آنجایی که جعل حجیت برای خصوص هر دو خبر به نحو مطلق است لذا باید حجیت را مشروط کرده و بفرماید «حجیت را برای این خبر جعل کردم اگر آن خبر را رها کنی» و «حجیت را برای آن خبر جعل کردم اگر این خبر را رها کنی».

در بحث فردا ان شاء الله تبیین می کنیم که جعل حجیت برای جامع ممکن است.

ص: ۶۶۵

تنبیه دوم خصوصیات تخییر /تنبیهات /تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار ۹۵/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیه دوم: خصوصیات تخییر /تنبیهات /تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که اگر از اخبار تخییر، حجیت تخییریه ــ همان تخییر در مسأله اصولی ــ استفاده شود، حجیت تخییریه به چه معنا خواهد بود و تحلیل آن چیست؟

شبهه: غیر معقول بودن حجیت تخییریه

وجه طرح این بحث به خاطر پاسخ به شبهه ای می باشد که در مباحث سابق نیز مطرح بود. و آن شبهه این است که جعل حجیت تخییریه معقول نیست.

حاصل پاسخ: حجیت هر کدام از خبرین مشروط به اخذ

محققین با تصویر صوری برای حجیت تخییریه از این شبهه پاسخ داده اند و حاصل آن پاسخ این است که تصویر حجیت تخییریه در صورتی معقول است که هر کدام از خبرین مشروط به اخذ حجت باشند.

این تصویر را محقق خویی در مباحث سابق و در این بحث پذیرفته اند. و محقق صدر در تنبیه نخست به تفصیل وارد این بحث شده و مباحث استاد خود محقق خویی را تکمیل کرده اند.

محقق صدر ابتدا فرموده اند: «جعل حجیت برای جامع خبر از بین دو خبر معقول نیست»(۱) سپس فرموده اند «جعل حجیت تخییریه بدین نحو است که حجیت هم برای این خبر جعل شده است و هم برای آن خبر، لکن آنچه مجعول می باشد حجیت مشروطه است نه حجیت مطلقه. زیرا حجیت مطلقه جمع بین تعبد به متنافیین بوده و محال می باشد. و شرط حجیت مشروطه نیز عبارت است از «اخذ»، خصوص این خبر حجت است مشروط به اخذ و خصوص آن خبر حجت است مشروط به اخذ»(۲) .

ص: ۶۶۶

۱- (۱) بحوث، سید محمود هاشمی شاهرودی، ج۷، ص۳۹۴.
۲- (۲) بحوث، سید محمود هاشمی شاهرودی، ج۷، ص۳۹۵.

این بیان مستلزم این اشکال است که مکلف می تواند هر دو خبر را رها کند.

محقق خویی و صدر در پاسخ به این اشکال فرموده اند: «در این بین اخذ یکی از خبرین واجب است، دو حجیت مشروطه

جعل شده است اما بایست یکی از آنها اخذ شود».

ایشان حجیت تخییریه را به سه حکم تحلیل کرده اند:

۱. وجوب اخذ یکی

۲. حجیت مشروطه این خبر

۳. حجیت مشروطه آن خبر.

با ضمیمه وجوب اخذ یکی از خبرین از دو اشکال جواب می دهند، هم اشکال نامعقول بودن حجیت تخییریه و هم اشکال ترک هر دو خبر از سوی مکلف.

در محل بحث دو مشکله دیگر نیز وجود دارد که ایشان آن دو مشکل را با همین «وجوب اخذ یکی از خبرین» حل کرده اند.

اشکال نخست:

«اخذ» در محل کلام به معنای التزام است، در نتیجه حجیت یکی از خبرین مشروط به التزام امر غریبی است. زیرا التزام به مؤدی در خبر بلامعارض لازم نیست تا چه برسد به خبر معارض دار. [شرائط] خبر معارض دار نمی تواند بیشتر از خبر بلامعارض باشد.

موافقت التزامی به معلوم واجب نیست تا چه برسد به التزام به مؤدی و تا چه برسد به التزام به مؤدای خبر معارض دار.

اشکال دوم:

به دست مکلف بودنِ حجت امر غریبی است. شارع مقدس خبر را حجت قرار می دهد تا مکلف را به سوی آن بعث کرده و طبق آن خبر با مکلف احتجاج کند حکم را در مواردی بر او منجز کند و در مواردی مکلف را معذور بدارد، براین اساس روح حجیت اقتضا میکند که مولا چیزی را حجت قرار دهد تا بتواند با آن عبد را مؤاخذه کند اما اگر حجیت به دست مکلف باشد با روح حجیت سازگاری ندارد.

حل هر دو مشکل با «وجوب اخذ»

وقتی مولاـ می فرماید «واجب است یکی از خبرین را اخذ کنی» التزام را واجب نکرده است، مولاـ نفرموده است که باید به مؤدی یکی از دو خبر ملتزم باشی! بلکه آن خبری را حجت قرار داده است که مکلف اختیار کند و التزام به خبر را واجب نکرده است.

همچنین وقتی می فرماید «واجب است یکی از خبرین را اخذ کنی» دیگر اختیار تام به دست مکلف نیست.

این وجوب اخذ از سوی مولا با روح حجیت سازگاری دارد، و «بایدی» بودن اختیار یکی از خبرین غرابت را از بین می برد و بعد از آن عبد اختیار دارد که خصوص این خبر یا خصوص آن خبر را انتخاب کند.

محقق صدر این دو غرابت را بعلاوه مشکل «ترک هر دو خبر از سوی مکلف» را با وجوب اخذ حل کرده است. و در نهایت امر قائل به حجیت مشروط به وجوب اخذ یکی از خبرین شده اند، و بعد از اخذ مکلف خبر منتخب حجت تعیینی می شود.

مناقشه: اخذ و حجیت در اخبار علاجیه همان مفاد ادله حجیت خبر واحد (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق هم سخن محقق خویی و هم سخن محقق صدر در تفسیر حجیت تخییریه ناتمام است و نیازی به آن تلاش ها و تکلفات نیست.

ما نمی پذریم که حجیت مشروطه متضمن سه حکم باشد، حجیت تخییریه عبارت است از جعل حجیت برای یکی از دو خبر.

مفاد اخبار علاجیه همان مفاد ادله حجیت خبر واحد می باشد با این فرق که دلیل حجیت خبر واحد که می گوید «اخذ کن» در جایی است که خبر معارض ندارد و اخبار علاجیه با دو لسان و دو بیان می گویند «اخذ کن»؛ در جایی که یکی از خبرین مرجح دارد دلیل می گوید «خصوص آن را اخذ کن» و در جایی که مرجحی وجود ندارد دلیل میگوید «یکی از خبرین را اخذ کن».

ص: ۶۶۸

محقق صدر اعتراف داشتند که امر به «اخذ» امر به «عمل» نیست. و در نظر تحقیق نیز «اخذ» نه عمل است و نه التزام.

«اخذ» در فارسی مرادف «گرفتن» می باشد. فتوا را بگیر و عمل کن، دستور و قانون را بگیر و عمل کن.

مـدعی آن است که «اخـذ» در هر سه مرحله به یـک معنا است، هم در مقام حجیت خبر واحـد، هم در صورت وجود مرجـح و هم در صورت نبود مرجـح و اخـذ یکی از خبرین. در دو مورد امر شـده است به «اخـذ خصوص خبر» و در یک مورد امر شده است به «اخذ یکی از خبرین».

ما موافق با محقق اصفهانی ادعا داریم که حجیت تخییریه عبارت است از جعل حجیت برای یکی از خبرین.

بیان محقق صدر در بیانات تکمیلیه مبین بر «جعل حجیت برای خبر جامع بین الخبرین معنا ندارد» بیان صحیحی است.

حجت قرار دادن خبر جامع بین الخبرین اثری ندارد و مبتلی به همان اشکالی است که ایشان فرمودند.

لکن ادعـا آن است که متعلـق حجیت نه «جـامع الخـبرین» است و نه «کلاـ الخـبرین» بلکه ادعـای مـا شق سوم می باشـد، متعلق حجیت عبـارت است از «یکی از خبرینی که عبـد اخـذ می کنـد». جامع بین الخبرین حجت نیست، بلکه همان خبری که از بین این دو خبر اخذ می شود حجت است.

محقق صدر به جامع اشکال کرد که اگر شارع جامع را حجت قرار دهد، در خبرین الزامیین باید احتیاط کرد.

ما می گوییم جامع حجت قرار داده نشده است، شارع یکی را حجت قرار داده است، همان خبری را که عبد آن را انتخاب می کنـد. حکم عبارت است از «وسـعک» و موضوع آن «بایهما اخذتَ» می باشد، خبری حجت قرار داده شده است که عبد آن را اخـذ می کند و لازمه این بیان تنجیز هر دو خبر نیست. بلکه لازمه این بیان تنجیز و یا تعذیر همان خبری است که مکلف آن را انتخاب می کند.

ص: ۶۶۹

اگر مکلف خبر الزامی را انتخاب کند شارع آن را حجت قرار داده و آن خبر منجز می شود و اگر مکلف خبر ترخیصی را انتخاب کند شارع همان را حجت قرار داده و آن خبر تعذیر جعل می کند.

وجود مشابه برای حجیت تخییریه در فقه

حجیت تخییریه در فقه مشابه دارد.

اگر کسی اختین را با یک عقد تزویج کند در حالی که خبر نداشته است که این دو خواهرند، در اینجا نص داریم که انتخاب به دست خودش می باشد و شارع همان را برای او امضا م یکند.

این مقدار انتخاب به دست مکلف باشد اشکال ندارد. تا او انتخاب نکند شارع هیچکدام را زوجه قرار نمی دهد، چون زوجه بودن هر دو غلط است و زوجه بودن یکی بدون دیگری ترجیح بلامرجح است، قبل از اخذ زوجیتی نیست و وقتی یکی را انتخاب کرد شارع همان را زوجه قرار می دهد.

در محل کلام نیز خبرین متعارضین هستند و تا مکلف یکی از خبرین را اخذ نکند هیچکدام حجت نیست و جامعی وجود ندارد و وقتی یکی را گرفت همان خبر حجت است.

نمونه بعدی در فقه طلاق می باشد، در مورد مردی که چند زن را با هم طلاق می دهد، امام علیه السلام می فرمایند: «می توانی یکی را انتخاب کنی».

در این دو مورد از شریعت انتخاب به دست مکلف است و اشکالی هم ندارد که حجیت به دست مکلف باشد.

ادله تخییر بیش از این دلالت ندارند که خبر منتخب مکلف را وسیله احتجاج قرار می دهد. مولا با اخبار تخییر می فرماید: آن خبری را تو انتخاب کنی من با آن با تو احتجاج می کنم و تو هم می توانی با آن با من احتجاج کنی.

ص: ۶۷۰

لسـان ادله حجیت خبر واحـد با لسان اخبار علاجیه یکسان هسـتند با این فرق که در خبر واحـد بلامعارض و خبر مع المعارض مرجـح دار انتخاب به دست مکلف نیست، و در خبر واحـد مع المعارض بـدون مرجـح انتخاب به دست مکلف است. [موضوع در دو مـورد اول به دست مکلف نیست] و در مورد سوم به دست مکلف است و محمول هـا در تمـامی آنهـا یکی است و همه جعل حجیت می کنند و اینکه معنای حجیت چیست، هر کس طبق مبنای خودش مشی میکند.

حجیت نزد آخوند یعنی معذریت و منجزیت.

حجیت نزد مشهور یعنی: جعل حکم مماثل.

و حجیت نزد محقق نائینی یعنی تتمیم کشف.

در اینکه اخبار تخییر یک حجیت جعل کرده اند یا دو حجیت؟ نظر تحقیق آن است که یک حجیت جعل کرده اند.

و اینکه محقق خویی و صـدر فرمودنـد: حکم سومی وجود دارد با عنوان «وجوب اخـذ یکی»، در نظر تحقیق مورد قبول است، حجیت بعد از اخذ یکی از خبرین و طول آن می باشد.

اما اینکه محقق صدر «وجوب اخذ یکی» از کجا آورد؟

ممکن است کسـی بگویـد: «وجوب اخـذ» دلیل ندارد! روایات تخییر می گویند هر کدام را اخذ کنی حجت است! اما آیا اخذ واجب است؟ اخبار که دلالت ندارند اخذ واجب است! «بایهما اخذت کان صوابا» دلالت بر وجوب اخذ ندارد!

ما در جواب می گوییم: وجوب اخذ صحیح است، اولا اخبار تخییر بالالتزام دلالت دارند بر وجوب اخذ.

متفـاهم عرفی از بیان شارع وقتی می فرمایـد «هر کـدام را اخـذ کنی من آن را حجت قرار می دهم» آن است که بایـد یکی را اخـذ کنی. چون انسان نمی توانـد بـدون حجت باشـد، حجت امری لابـدمنه است. (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَه)(۱) انسـان در اعمـال خود دارای حجت است. وقتی شارع میگویـد هر کـدام را تو انتخاب کنی من آن را حجت قرار می دهـم، مفروغ عنه است که بایـد حجـتی در بین باشـد. از بـاب اینکه می خـواهیم از عـذاب نجـات پیـدا کنیم چـاره ای جز انتخاب نیست.

۱- (۳) انفال/سوره۸، آیه۴۲.

وجوب اخـذ نزد محقق خويى و صـدر روشن بوده، و ما در بيان نخست به ملازمه عرفى ميگوييم اخذ واجب است. هر كدام را اخـذ كنى يعنى بايـد اخـذ كنى. حجت امرى «بايدى» است. عرفيت ندارد و امر غريبى است كه شارع بفرمايد «هر كدام را اخذ كنى من آن را حجت قرار مى دهم» اما در كنار آن اخذ واجب نباشد.

ثانياً؛ گـذشت كه اخبار علاجيه متمم اخبار حجيت خبر واحـد بوده و ناظر به آن مى باشـد. ادله حجيت خبر واحـد اخذ خبر را واجب كرده است. وجوب اخـذ خبر ثقه از دليل حجيت خبر واحـد آمده است و وقتى خبرها تعارض كردند شارع فرمود: «خبر موافق قرآن را بگير» و وقتى بعـد از تعـارض متسـاوى شدنـد فرمود «هر كـدام را بگيرى آن حجت است». «هر كـدام را بگيرى حجت است» يعنى آن خبرى را كه ادله حجيت خبر واحد مى گويد اخذش واجب است، يكى از اين خبرين مى باشد.

اخبار علاجيه در نظر مختار مكمل ادله حجيت خبر واحـد هسـتند، و مفاد ادله حجيت خبر واحـد وجوب اخـذ مى باشـد، جعل حجيت يعنى اخذ واجب است به وجوب طريقى نه وجوب نفسى. و اخبار علاجيه صادر شده اند تا همان وجوب را كه در بيان نخست قصور داشت تكميـل كننـد. وجوب اخـذ مال خبر واحـد است، و در هنگام تعارض مال خبر ذو المرجـح است و هنگام فقد مرجح مال خبرى است كه اخذ كنى.

همه قائلين به تخيير، اخذ يكى از خبرين را واجب مى دانند همانطور كه اخذ خبربلامعارض واجب است.

محقق صدر فرمود: «وجوب التزام موجب غرابت حجيت تخييريه است در حالى كه التزام واجب نيست بلكه اخذ واجب است».

ص: ۶۷۲

ما در نظر تحقیق از اساس منکر شدیم که «خذ» به معنای وجوب التزام باشد. و ادعا داریم خبر معارض دار همانند خبر بلامعارض وجوب اخذ دارد، اگر مرجح داشته باشد متعینا وجوب اخذ دارد و اگر مرجح نداشته باشد یکی وجوب اخذ دارد به اختبار عبد.

التزام هیچ دخالتی در حکم و حجیت ندارد. و همین که شما خبر را گرفتی آن خبر حجت است.

و اخذ و گرفتن هر شیئی به حسب خود آن شیئ می باشد، گرفتن در چیزهایی به تناول [به دست گرفتن] آن است مثل پول، و در چیزهایی به عقد است مثل زن گرفتن، و در چیزهایی به سلطه است مانند خانه گرفتن، و در مواردی هم به تعلم است مانند اخذ خبر.

مکلف خبر را علم به واقع قرار می دهد، حجت خود قرار می دهد، مبنای کارش قرار می دهد.

شارع این خبر را حجت قرار داده است و فرموده دستور را بگیر و تو آن را گرفتی یعنی دستور را مبنای کارت قرار دادی، هرچند ممکن است نق نق کنی، اما در هر صورت گرفتی و چاره ای جز این نداری!

اخذ خبر انتخاب خبر است و التزامی در کار نیست.

حاصل دفع شبهه در بیان مختار

در حجیت تخییریه سه مشکل وجود دارد

۱. اگر اختیار به دست عبد باشد، عبد به راحتی می تواند هر دو را کنار بگذارد و وجوب اخذ در کار نیست!

۲. چگونه می شود انتخاب حجت به دست مکلف باشد؟

۳. چرا التزام واجب باشد؟

جواب از مشکله نخست آن شد که اخذ واجب است.

جواب مشکله دوم: وقتی اصل اخذ واجب است و از ناحیه مولا است، انتخاب خصوص یکی از خبرین اشکال ندارد و در فقه نیز مشابه دارد.

جواب از مشکله سوم: «التزام» در آیه و روایتی نیامده است و معنای عبارتی که در خبرین متعادلین آمده است به معنای همان عبارتی است که در حجیت خبر واحد آمده است، «خذ» در آنجا هر معنایی شود در باب متعادلین نیز به همان معناست.

اگر «خذ» در حجیت خبر واحد به معنای التزاام باشد، در اینجا هم می گوییم التزام واجب است.

در نظر تحقیق «خذ» در هر دو باب به یک معنا است. و سیان هستند، عنوان «اخذ» در «أَ فَيُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَه آخُذُ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي فَقَالَ نَعَم »(۱) به معنای وجوب اخذ می باشد. و در محل کلام نیز به همان معناست.

جهت دوم: کیفیت بیان فتوا و حکم

محقق خراسانی متعرض این مطلب شده است که اگر دو خبر متعارض و متعادل هستند و مجتهد قائل به تخییر است چگونه فتوا بدهد؟

و همیشه در بحث فتوی دو قضیه وجود دارد:

۱. قضیه مربوط به مفتی

۲. قضیه مربوط به مقلد

از جهت مفتی

اگر تخییر در مسأله فقهی باشد، مجتهد می تواند فتوا بدهد که می توانی قصر بخوانی و می توانی تمام بخوانی. فرض آن است که در محل کلام دو خبر متعارض وجود دارد و جمع عرفی هم ندارند. نتیجه این تخییر تخییر ظاهری است و مجتهد می تواند به تخییر ظاهری فتوا دهد.

اگر تخییر در مسأله اصولی باشد ــ و رأی مختار هم همین شد و ظاهر از روایات امر به اخذ نیز تخییر در حجیت می باشد ــ محقق خراسانی می فرمایند: در این صورت مجتهد می تواند دو گونه فتوا دهد.

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۴۷، أبواب صفات القاضی، باب۱۱، ح۳۳، ط آل البیت.

صورت نخست: مجتهد یکی از خبرین را انتخاب کند، و او با انتخابش دارای حجت می شود و میتواند فتوا دهد که نماز قصر واجب است. اگر مربوط به عمل خودش باشد به آن عمل می کند و اگر مربوط به عمل دیگران باشد فتوا داده است، و فتوایش بلا‌حجت نیست. شرط جواز فتوا دارای حجت بودن است، شرط آن است که بدون حجت فتوا ندهد و در صورت نخست با اخذ مجتهد شد حجت و طبق آن می تواند فتوا بدهد. و این فتوا در مسأله فقهی است.

صورت دوم: به مقلد بگوید: اینجا دو روایت داریم و من تحقیق کردم این دو روایت فی حد نفسه مشکلی ندارند و شارع مقدس در اینجا حکم به تخییر کرده است، و طبق بیان شارع مقدس تو مخیر هستی و می توانی هر کدام از خبرین را که خواستی اخذ کنی.

در این صورت ممکن است مقلد همانی را انتخاب کند که مجتهدش انتخاب کرده و ممکن است غیر از آن را انتخاب کند و هیچ عیبی هم ندارد. «نعم له الإفتاء به فی المسأله الأصولیه فلا بأس حینئذ باختیار المقلد غیر ما اختاره المفتی »(۱)

تعارض/قاعده ثانوی/تنبیهات /تنبیه دوم خصوصیات تخییر ۹۵/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/قاعده ثانوی/تنبیهات /تنبیه دوم: خصوصیات تخییر

خلاصه مباحث گذشته:

بلاشک مجتهد در تعارض و تعادل خبرین نسبت به عمل خود می تواند به یکی از خبرین را اختیار کرده و به آن عمل کند و بحث در آن است که در حق مقلد به چه کیفیت فتوا دهد؟

جهت دوم: کیفیت بیان فتوا و حکم

۱- (۵) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۴۶.

اقوال

در مسأله دو نظریه وجود دارد

جواز تخییر مقلد (شیخ انصاری و منسوب به مشهور)

حرمت تشریع در فتوی به مضمون خبر مختار (شیخ انصاری)

جواز تخییر مقلد و جواز فتوی به مضمون خبر مختار (آخوند)

دلیل فتوا به تخییر بین خبرین: شمول خبرین (شیخ انصاری)

قدر متیقن از دلیل «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ»(۱) عمل خود مجتهد است و بحثی در این نیست. شیخ اعظم انصاری می فرمایند «التعادل إن وقع للمجتهد کان مخیّرا فی عمل نفسه »(۲) .

بحث اصلی و کلام در کیفیت فتوای مفتی و حکم قاضی می باشد، شیخ انصاری به مشهور نسبت داده اند که ایشان قائلند به اینکه در مقام فتوی باید مقلد را بین عمل به خبرین مخیر کرد. «المحکیّ عن جماعه- بل قیل: إنّه ممّا لا خلاف فیه _ : أنّ التعادل إن وقع للمجتهد کان مخیّرا فی عمل نفسه. و إن وقع للمفتی لأجل الإفتاء فحکمه أن یخیّر المستفتی، فیتخیّر فی العمل کالمفتی »(۳) . مجتهد بایست به مقلد بگوید در این موضوع دو خبر وجود دارد و مفاد یک خبر این است و مفاد خبر دیگر آن است و تو مخیری و میتوانی به هر کدام که خواستی عمل کنی، و آخوند این قید را اضافه می کند که مجتهد زمانی می تواند مقلد را مخیر کند که مفاد خبرین نص باشند یا ظهوری باشند که شک و شبهه در آن نباشد «بصریحه أو بظهوره الذی لا شبهه فیه »(۴) چون اگر ظهور شک و شبهه داشته باشد نیاز به اعمال خبرویت و تخصص خواهد شد.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۹ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۸.

۲- (۲) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۱.

۳- (۳) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۱.

۴- (۴) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۶.

بنابراین اختیار مقلد گاهی هماهنگ با مفتی خواهد بود و گاهی غیر او را اختیار خواهد کرد.

و مجتهد لازم نیست بنویسد «من مقدمات را برای تو حل کردم، سند خبرین را تحقیق کردم و سندشان مشکل ندارد و می توانی هر کدام را خواستی اختیار کنی».

شیخ انصاری افزوده اند که مجتهد نمی تواند به مضمون یکی از خبرین فتوا داده و او را ملزم به مضون آن خبر کند، چون آن حکم در حق او جعل نشده است و فتوا به مضمون یک خبر تشریع محرّم است.

مناقشه: اختصاص احکام اصولی به مجهتد

تخییر مستفاد از ادله در خبرین متعارضین متعادلین، تخییر در حجیت و طریق است و این تخییر حکمی است در مسأله اصولی و احکام مسائل اصولی مختص به مجتهد است و ربطی به مقلد ندارد.

جواب : اشتراک خطاب تخییر (شیخ انصاری)

خطاب «بِأَیِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِیمِ وَسِعَکَ» مال همه مکلفین است و اختصاص به مجتهد ندارد. و فرق مجتهد و مقلد در آن است که مجتهد توانایی فحص موضوع را دارد و مقلد آن توانایی را ندارد، مجتهد می تواند خبرین متعادلین را به دست آورد و مقلد توان دست یابی به موضوع را ندارد. موضوع برای مجتهد با فحص محقق است و برای مقلد با إخبار مجتهد.

اشکال: جعل حجیت برای مجتهد

شیخ انصاری سپس این شبهه را مطرح کرده است که شارع تخییر در حجیت را برای کسی قرار داده است که مقدمات را فراهم کرده و به خبرین متعادلین دست یافته است. و مقلد به خبرین متعارضین دست نیافته است.

باب حجج، طرق و تخییر در آن از احکام شرعی نیست که مشترک بین مفتی و مستفی باشد بلکه از احکام ظاهری است و برای کسی جعل شده است که به موضوع دست یافته باشد.

ص: ۶۷۷

و در پایان فرموده است «و المسأله محتاجه إلی التأمّل، و إن کان وجه المشهور أقوی »(۱)

اما قاضی یکی از خبرین را اختیار کرده و طبق آن حکم می کند و بحثی در این نیست. (۲)

دلیل عدم تعین هیچ از وجهین: وجود حجت (آخوند)

دیدگاه مرحوم آخوند این است که هیچکدام از وجهین تعین ندارد. نه فتوای به مضمون یکی از خبرین متعین است و نه در جریان امر گذاشتن مقلد و او را مخیر کردن متعین است.(۳)

نظر تحقیق

در نظر تحقیق صحت آنچه به مشهور نسبت داده شده است بعید است، متعارف نیست که مقلد را مخیر بگذارند، نظریه مختار گذاشتن مقلد نظریه نادرستی است، حال مختار مشهور هر چه باشد با آن کاری نیست. و آنچه که شیخ انصاری در وجه نظریه مشهور فرمود که دلیل «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ» شامل مجتهد و مقلد است نظریه توجیه درستی است. مرحوم شیخ انصاری در بحث استصحاب که شبهه شده بود که استصحاب مسأله اصولی است و مختص به مجتهد است پاسخ دادند که مسأله اصولی اختصاص به مجتهد ندارد.

با اینکه پاسخ شیخ انصاری در باب استصحاب صحیح است و مسأله اصولی اختصاص به مجتهد ندارد و همانا ادله مسائل اصولی عام بوده و شامل مجتهد و مقلد است، لکن نظریه ی ایشان در محل بحث صحیح نیست، اشتراک مسائل اصولی بین مجتهد و مقلد نمی تواند دلیل باشد بر فتوای به تخییر مقلد.

مبنای هر کدام از با یکدیگر فرق می کند، مبنای اشتراک در مسأله اصولی، اطلاق ادله است و مبنای فتوا آن است که فتوا باید از روی علم باشد «مَنْ أَفْتَى بِغَيْرِ عِلْمٍ لَعَنَتْهُ مَلَائِكَهُ السَّمَاءِ وَ مَلَائِكَهُ الْأَرْض »(۴) و معنای روایت آن است که کسی از روی علم فتوا می دهد ملائکه او را رحمت می کنند. طبق ادله تخییر مجتهد هر کدام از خبرین متعارضین را اخذ کند در حق او حجت می شود و وقتی حجت شد می تواند طبق آن فتوا دهد.

۱- (۵) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۲.
۲- (۶) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۲.
۳- (۷) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۶.
۴- (۸) دعائم الإسلام، ج ۱، ص: ۹۶.

بـا توجه به اختلاف مبانی دو مسأله روشن شـد که اشتراک احکام اصولی ارتباطی نـدارد به اینکه فتوا هم بایـد مشترک باشـد، نظیر اینکه اشتراک حجیت خبر واحـد بین مجتهـد و مقلـد دلیـل نمی شود بر اینکه مجتهـد فتوا بدهـد به اینکه در این فرع خبر واحـد قائم شده است و این خبر حجت است و ای مقلد می توانی آن را اخذ کنی، بلکه خبر نزد مجتهد قیام کرده است و خود مجتهد اعمال حجیت کرده فتوا می دهد به وجوب نماز جمعه مثلاً. و بین حجیت خبر واحد و مسأله تعارض فرقی نیست.

فتوا به تخییر مقلد اصلا متعارف نیست و ما باور نکردیم که مشهور در تعارض خبرین قائل باشند به فتوای به تخییر مقلد.

و اما نظریه شـیخ با این بیان که «مجتهد نمی تواند به مضمون یکی از خبرین فتوا دهد چون تشریع محرم است» نادرست است، همانطور که در مسأله حجیت خبر واحد مجتهد حجت را پیدا می کند و طبق مضمون خبر فتوا می دهد در باب تعارض خبرین نیز متعادلین را پیـدا کرده و یکی را اخـذ کرده و شارع آن را در حق او حجت قرار داده و طبق آن فتوا می دهد. صاحب مسأله خودش فرموده است که با اختیار تو این خبر را حجت قرار میـدهم و مضـمون آن خبر مال مجتهـد نیست، حجیتش مال مجتهد است، مضـمون خبر آن است که «نماز جمعه برای همه واجب است» و مجتهـد در رساله می نویسـد: «ای مردم نماز جمعه برای همه واجب است».

شیـخ انصـاری لزوم فتوا به تخییر را مبتنی کرد به اشـتراک در مسـأله اصولی لکن همـان طور که تـبیین شـد مبـانی جواز فتوا با اشتراک مسأله اصولی با هم فرق می کند و به هم مرتبط نیستند. و همچنین حرمت تشریع هم در میان وجود ندارد.

ص: ۶۷۹

حاصل و نتیجه مباحث این شد که بر خلاف نظریه مشهور _ اگر مشهوری در وجود داشته باشد _ مجتهد می تواند فتوا به مضمون خبر دهد. و بر خلاف نظریه شیخ انصاری _ که فرمود مجتهد نمی تواند فتوا به تخییر دهد _ مجتهد می تواند فتوا به تخییر دهد چون اشتراک وجود دارد.

بنابراین نتیجه همان مطلبی است که آخوند ذکر کرده است «ثم إنه لا إشکال فی الإفتاء بما اختاره من الخبرین فی عمل نفسه و عمل مقلدیه ... نعم له الإفتاء به فی المسأله الأصولیه فلا بأس حینئذ باختیار المقلد غیر ما اختاره المفتی فیعمل بما یفهم منه بصریحه أو بظهوره الذی لا شبهه فیه»(۱) همانطور که جایز است یکی از خبرین را اختیار کرده و طبق آن فتوی دهد همچین جایز است خبر دهد از وجد دو خبر متعادل و مقلد را مخیر کند بین اخذ به یکی. کار سندی تمام شده است و دلالت خبرین یا نص هستند یا ظهوری است که واضح است و نیاز به خبرویت و تخصص ندارد.

گاهی ظهور و استظهار نیاز به تخصص و منبهات دارد و عامی آنجا تخصص ندارد، اما در غیر این موارد مجتهد می تواند عامی را مخیر کند.

جهت سوم: فتوای مجتهد به مضمون و علم مقلد به مبنای تخییر در مسأله اصولی

اگر مجتهد نتیجه فحصش را در اختیار مقلد گذاشت و فتوا داد که در اینجا دو خبر وجود دارد و میتوانی یکی را اخذ کنی، این جهت از بحث در جهت دوم بحث شد و بلاشک مقلد می تواند آن را اخذ کند.

۱- (۹) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۶.

اگر مجتهد به مضـمون یکی از خبرین فتوا داد و مقلد از مبنای تخییر مجتهدش هنگام تعادل خبرین متعارضـین اطلاع ندارد در این صورت نیز بلاشک مقلد باید طبق نظر مجتهد خود عمل کند چون عقل او حکم می کند که تو جاهلی و جاهل باید تقلید کند.

و اگر مجتهـد به مضـمون یکی از خبرین فتوا داده است اما مقلـد به مرتبه ای از علم دست یافته است لکن مجتهد نشده است و در درس مجتهـد شـرکت می کنـد می بینـد که اسـتادش در درس فقه فرمود در این مسـأله دو خـبر است و مـا در اصول منقح کردیم که در خبرین متعارضـین متعادلین مبنای ما تخییر است و مقلـد ملاحظه میکنـد که مجتهد در رساله به مضـمون یکی از خبرین فتوا داده است! در این صورت آیا مقلد می تواند به مبنای اصولی او عمل کرده و خبر دیگر را اختیار کند؟

در این جهت از این بحث می شود که آیا واجب است مقلـد از نظر مجهتد در رساله تبعیت کند یا می تواند از نظریه اصولی او حجیت تخییریه در خبرین متعارضین تبعیت کند؟

تبعیت از نظریه حجیت تخییریه مجتهد (محقق صدر)

محقق صـدر می فرماینـد: بر مقلـد تقلیـد از فتوای مجتهد در رساله واجب نیست، چون اساس وجوب تقلید، وجوب رجوع غیر متخصـص به متخصـص و خبره است، بنـابراین وجوب تقلیـد در جـایی است که نیاز به اعمال خبرویت باشـد، و مجتهـد اعمال خبرویت کرده است و عقـل حکم می کنـد به وجوب تقلیـد، اما در اینکه مجتهـد خبر وجوب نماز جمعه را اختیار کرده اسـت اعمال خبرویت نکرده است بلکه یا اسـتخاره کرده یا سـلیقه اش و محبوبش آن بوده که مردم به نماز جمعه برونـد، نماز جمعه سبب تجمع مؤمنین است سـبب اطلاع از سـیاس است لـذا خبری را که مضـمونش وجوب نماز جمعه بوده را اختیار کرده و در رساله نوشـته تا مردم در نماز جمعه حاضـر شونـد. و مجتهـد نمی تواند به آن طلبه _ که از مبنای حجیت تخییریه مجتهدش در متعارضـین خبر دارد و می خواهد به خبر دیگر عمل کند تا راحت باشد _ بگوید حق نداری آن خبر دیگر را اخذ کنی، و اگر آن را اخذ کنی معذوز نیستی.

در جهت دوم تبیین گشت که فتوا به مضمون یکی از خبرین از ناحیه مفتی اشکال ندارد و تشریع نیست. و در این جهت هم محقق صدر بر این باورند که بر چنین مقلدی تبعیت واجب نیست چون تبعیت به جهت خبرویت باز گشت نمی کند.

تبیین موضوع جواز تقلید

در مقام باید موضوع جواز تقلید تبیین گردد، و این بحث مربوط است با مسائل اجتهاد و تقلید در آن جا این بحث مطرح است که «ایا موضوع جواز تقلید مطلق نظر است یا خصوص نظر مبرز؟».

امثله: اگر مقلد فهمید که نظر مجتهد آن است که مثلاـ وطی در حال حیض جایز است و مجتهد در رساله به خاطر لحاظ مسائلی نوشته است «احوط ترک وطی است» آیا می توان از نظری که ابراز نکرده است تقلید کرد؟

مثلاـ اگر مقلد فهمید که نظر مجتهد آن است که «در ازدواج رشیده اذن پدر شرط نیست» آیا در رساله به خاطر خوف از مشهور و مصالح احتیاط واجب کرد آیا مقلد می تواند از برائت ابراز نشده تقلید کند؟ یا این امور به مقلد مربوط نیست و مقلد مأمور به همان چیزی است که از قلم مجتهد صادر می شود.

در اینجا دو مبنا وجود دارد:

یک مبنا این است که موضوع جواز تقلید عبارت است از مجرد رأی مجتهد چه ابراز کند و چه نکند.

و مبنای دیگر آن است که عمده دلیل برای جواز تقلید سیره عقلا و اطلاقات روایات ارجاعیه و روایات امضائیه فتوای اصحاب است «أَ فَيُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَةٌ آخُذُ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي فَقَالَ نَعَم »(1) «اجْلِسْ فِي مَسْجِدِ الْمَدِينَهِ وَ أَفْتِ النَّاس »(2) روایت «و للوام ان يقلدوه»(3) سند ندارد. این ادله اطلاق ندارند و شامل جایی که خبیر نظرش را ابراز نکرده است شامل نمی شوند.

ص: ۶۸۲

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۴۷ باب ۱۱ من ابواب صفات القاضی ح۳۳.
۲- (۱۱) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۷، ص: ۳۱۵.
۳- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۳۱ باب ۱۰ من ابواب صفات القاضی ح ۲۰.

با توجه به این دو مبنا هر کس طبق مبنای خود مشی می کند و مباحثی در اینجا وجود دارد که در آینده خواهد آمد.

جهت چهارم: تخییر بدوی یا استمراری

تخییر در مسأله فرعی فقهی بدون شک تخییر استمراری است، مکلف یک بار صیام شهرین را انتخاب میکند و بار دیگر اطعام ستین را. مکلف کما اینکه در واقعه نخست مخیر است در واقعه دوم نیز مخیر است.

اما تخییر در مسأله اصولی آیا بدوی است یا استمراری است؟

اگر تخییر بدوی باشد در ابتدای کار که یک خبر را انتخاب کرد تا عمر باید به همان عمل کرده و فتوا بدهد، اما اگر تخییر استمراری باشد می تواند یک هفته به وجوب نماز جمعه عمل کند و هفته دیگر به وجوب نماز ظهر عمل کند.

اقوال

تخییر بدوی (شیخ انصاری)

تخییر استمراری (آخوند)

ادله

شیخ می فرمایند تخییر استمراری دو دلیل می تواند داشته باشند اطلاق اخبار تخییر و استصحاب تخییر از واقعه اول به واقعه دوم.

اما ادله اطلاق ندارند و مجالی هم برای استصحاب تخییر نیست. هم اصل لفظی قاصر است و هم اصل عملی.

وقتی ادله اطلاق نداشتند شک در حجیت داریم و شک در حجیت مساوی است با عدم حجیت.

و وقتی استحصاب تخییر ناتمام بود نوبت به استصحاب عدم حجیت می رسد.

آخوند از ایشان پاسخ داده اند، تتمه کلام فردا، إن شاء الله ملاحظه بفرمایید.

تعارض/قاعده ثانوی/تنبیهات/تنبیه دوم خصوصیات تخییر /جهت سوم تخییر بدوی یا استمراری ۹۵/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/قاعده ثانوی/تنبیهات/تنبیه دوم: خصوصیات تخییر /جهت سوم: تخییر بدوی یا استمراری

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که تخییر در متعارضین بـدوی است یا استمرای؟ گذشت که تخییر در مسأله فقهی فرعی جای کلام ندارد و تخییر در آنجا استمراری است و بحث کنونی تخییر بدوی یا استمراری در مسأله اصولی است.

ص: ۶۸۳

مجتهد، مفتی، مقلد و قاضـی آیا در ابتدای کار مخیر هسـتند که یکی از خبرین را اخذ کنند و تا آخر عمر همان در حق ایشان حجت است و در واقعه دوم حق اختیـار خـبر دیگر را ندارنـد یـا اینکه تخییر اسـتمراری است و می تواننـد در واقعه اول به یک خبر اخذ کنند و در واقعه دوم به خبر دیگر را اخذ کنند!

اقوال

تخییر بدوی (شیخ انصاری، نائینی، خویی)

تخییر استمراری (علامه، آخوند و محقق اصفهانی)

ادله

شیخ می فرماینـد تخییر اسـتمراری دو دلیل می تواند داشـته باشـند اطلاق اخبار تخییر و استصـحاب تخییر از واقعه اول به واقعه دوم.

اما ادله اطلاق ندارند و مجالی هم برای استصحاب تخییر نیست. هم اصل لفظی قاصر است و هم اصل عملی.

وقتی ادله اطلاق نداشتند شک در حجیت داریم و شک در حجیت مساوی است با عدم حجیت.

و وقتی استحصاب تخییر ناتمام بود نوبت به استصحاب عدم حجیت می رسد.

ادله تخییر بدوی

شیخ انصـاری میفرماینـد معنـای تخییر اسـتمراری آن است که در یـک واقعه این خـبر حجت باشـد و در واقعه دوم خـبر دیگر حجت باشـد و برای این شـکل از تخییر دلیلی وجود نـدارد، امـا در واقعه دوم اخـذ خبری که قبلا اخـذ شـده است قطعا حجت است، چون تخییر یا تخییر بدوی است که و باید همان خبر اخذ شود و یا اسـتمراری است و الان نیز می توان همان خبر را اخذ کرد. و حجیت خبری که در واقعه نخست اخذ نشده است مشکوک است، و مشکوک الحجیه مساوی است با عدم حجیت.

درست است که تخییر اسـتمراری مانع ندارد و اما نبود مانع کافی نیست باید دلیل بر حجیت هم وجود داشـته باشد که دلیلی بر آن وجود ندارد. در مقام بیان ادله تخییر استمراری توضیح این مطلب خواهد آمد که چگونه تخییر استمراری مانع ندارد.

ص: ۶۸۴

آنچه می تواند دلیل بر تخییر استمراری باشد یا اطلاقات اخبار تخییر هستند و یا استصحاب تخییر از واقعه اول به واقعه دوم و هیچکدام نمی تواند دلیل باشد.

دلیل یکم: نبودن اطلاق (شیخ انصاری)

اخبار تخییر نسبت به تخییر استمراری اطلاق ندارند، چون موضوع این اخبار فرد متحیر است و به او گفته شده است که «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ »(۱) و مکلف در واقعه دوم متحیر نیست و متخیر است، چون قبلاـ یک خبر را اخذ کرده و از تحیر خارج شده است. لذا اخبار تخییر شامل محل بحث نیست.(۲)

دلیل دوم: فقد شرط اتحاد قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه در استصحاب (شیخ انصاری)

اگر کسی ادعا کند که دلیل لفظی از حکم واقعه دوم ساکت است و استحصاب تخییر از واقعه اول برای اثبات تخییر بین خبرین کفایت می کند.

دو خبر متعارض به دست رسید و حکم آن تخییر بود و مجتهد در واقعه نخست یکی را اخذ کرد، در واقعه دوم باز شک در وظیفه حاصل می شود و همان تخییر استصحاب می شود، ثبوت حجیت تخییریه در قبل متیقن بود و الآن بقاء آن مشکوک است و به حکم استصحاب همان حجیت تخییریه در واقعه ثانیه هم وجود دارد.

عدم اطلاق اخبار آن قدر نزد نائینی روشن است که میگوید ما در واقعه دوم شک نداریم، تا استصحاب کنیم. اطلاق «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ »(۳) شمول ندارد نسبت به کسی که در ابتدا یکی از خبرین را اخذ کرده است و تکلیفش با اخذ در واقعه نخست روشن شده است.

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۶.
۲- (۲) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۳.
۳- (۳) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۶.

شیخ انصاری از استصحاب جواب می دهند که قضیه متیقنه با مشکوکه اتحاد ندارند، موضوع تخییر در زمان سابق کسی است که ابتداءً هیچکدام از خبرین را اخذ نکرده است و آن موضوع در زمان لاحق منتفی است، حجیت تخییریه برای کسی بود که خبری را اختیار نکرده بود و اکنون که در ثبوت حجیت تخییریه برای کسی شک داریم که او در واقعه نخست یکی از خبرین را اختبار کرده است، و چون موضوع فرق کرده و دو تا شده است استصحاب مجال ندارد.

ادله تخییر استمراری

دلیل یکم: نبود منع عقلی (علامه)

شیخ انصاری از علامه نقل میکنند که ایشان قائل به تخییر استمراری هستند به این دلیل که مانع عقلی از استمرار وجود ندارد.(۱)

مناقشه یکم: (شیخ انصاری)

مخالفت قطعیه در ذهن برخی به عنوان مانع از تخییر استمراری مطرح شده است، ایشان خیال نموده اند که تخییر استمراری مسلتزم مخالفت قطعیه است و مخالفت قطعیه قبح عقلی دارد.

لکن آنگونه که خیال شده نمی باشد چون اولاً ـ مخالفت قطعیه با حکم واقعی قبیح است و در محل بحث با حکم ظاهری مخالفت می شود نه با حکم واقعی، شاید هر دو خبر کذب باشند و هیچ مخالفتی با واقع محقق نشود، اگر در واقع نماز جمعه واجب بود و مکلف یک هفته نماز جمعه بخواند و یک هفته نماز جمعه نخواند با تکلیف واقعی مخالفت قطعی می شود اما اینجا با حکم ظاهری حجت بر وجوب نماز جمعه و حجت بر عدم وجوب نماز جمعه مخالفت شده است و احتمال دارد در واقع هر دو کذب باشند لذا قبحی در کار نیست.

ص: ۶۸۶

۱- (۴) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۳.

مناقشه دوم: (شیخ انصاری)

ثانیاً _ محققین و شیخ انصاری در بحث اشتغال علم اصول مبین کرده اند که _ قبح عقلی مخالفت قطعیه در جایی است که همراه با موافقت قطعیه نباشد، در مثال فوق اگر مکلف همیشه نماز ظهر بخواند موافقت احتمالیه کرده است شاید تا پایان عمر موافق با حکم واقعی عمل کرده باشد و شاید مخالفت با آن کرده است. و اگر یک هفته نماز ظهر بخواند و یک هفته نماز جمعه درست است که مخالفت قطعیه کرده است اما موافقت قطعیه هم کرده است.

تخییر بدوی همراه است با موافقت احتمالی و تخییر استمراری همراه است با مخالفت قطعی، تخییر بدوی و تخییر استمراری مساوی هستند، چون تخییر بدوی یک رجحان دارد و یک بدی، رجحانش آن است که مخالفت قطعیه ندارد در کنار این بدی که موافقت قطعیه هم ندارد، تخییر استمراری هم یک رجحان دارد و یک بدی، رجحانش آن است که موافقت قطعی دارد در کنار این بدی که مخالفت قطعی هم دارد.

در جایی که مخالفت قطعی همراه باشد با موافقت قطعی عقل به قبح این صورت حکم نمی کند، و این صورت با صورت تخییر بدوی متساوی و متعادل هستند و عقل می گوید مخیر هستی بین تخییر بدوی و موافقت احتمالیه و بین تخییر استمراری و موافقت قطعیه همراه با مخالفت قطعیه.

دلیل دوم : اطلاقات اخبار تخییر (آخوند و محقق اصفهانی)

آخوند: عدم اخذ «تحیر» در روایات تخییر

محقق خراسانی در مقام مناقشه به استدلال مرحوم شیخ و اقامه دلیل بر تخییر استمراری می فرمایند: اطلاقات اخبار تخییر تمام است. و مقصود شما از اینکه می فرمایید موضوع اخبار تخییر «متحیر» است چیست؟

ص: ۶۸۷

اگر مقصودتان آن است که عنوان «قیام خبران متعارضان» مشیر است به عنوان تحیر و متحیر یعنی شخصی که خبران متعارضان نزد او قیام کرده اند، خب در واقعه دوم نیز نزد مجتهد دو خبر متعارض قیام کرده است. و اخبار نسبت به واقعه دوم شمول دارند. در جمعه اول دو خبر نزد مجتهد قیام کرده اند، در هفته دوم نیز همچنین و در هر هفته موضوع قیام خبرین فعلی می شود و به تبع موضوع حکم به تخییر هم فعلی می شود.

اگر مقصودتان از «متحیر» یعنی فردی که تحیر دارد و نمی داند چه کند و به درد چه کنم چه کنم مبتلا شده است که این عنوان در اخبار موضوع حکمی قرار نگرفته اند.

حاصل اینکه آنچه موضوع است و فایده دارد و شامل واقعه دوم است عبارت است از «قیام خبران معارضان» و آنچه فایده ندارد و موجب شمول نیست در روایات اخذ نشده است عبارت است از عنوان «متحیر».(۱)

محقق اصفهانی: منتفی نشدن تحییر واقعی، و انتفاء تحیر در وظیفه به نفس اخبار تخییر

محقق اصفهانی در مناقشه به شیخ و تأیید کلام آخوند میفرمایند: اینگونه نیست که موضوع اخبار تخییر «متحیر» بوده باشد و با انتخاب یک خبر در واقعه اول مجتهد از تحیر خارج می شود. مراد شمای شیخ انصاری از تحیر چیست؟ آیا مراد تحیر در حکم واقعی است یا تحیر در حکم ظاهری؟

اگر مرادتان تحیر در حکم واقعی باشد که با اختیار یک خبر باز تحیر در حکم واقعی باقی است و از بین نمی رود. تحیر در حکم واقعی سرمدی و دائمی است.

ص: ۶۸۸

۱- (۵) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۶.

اگر مرادتان تحیر در حکم ظاهری است، این تحیر با نفس اخبار تخییر زائل می شوند نه با اخذ یکی از خبرین. با قیام دو خبر متعارض تحیر ایجاد می شود و با ورود اخبار علاجیه تخییر تحیر از بین می رود قبل از آنکه یکی از خبرین اخذ شود، وقتی صاحب مسأله گفت «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ» علم به حکم ظاهری پیدا می شود که با اخذ هر کدام همان حجت است و تحیر از بین می رود.

تحیر در حکم واقعی بعد از اخذ هم وجود دارد و تحیر در حکم ظاهری با اخبار تخییر قبل از اخذ از بین می رود.(۱)

مناقشه: اطلاق نداشتن اخبار تخییر (محقق خویی)

همانگونه محقق خویی در مصباح الاصول فرموده اند اخبار تخییر اطلاق ندارند.

هر چند شیخ انصاری فرموده اند موضوع اخبار تخییر «متحیر» است لکن ایشان در ادامه کلامشان مراد از متحیر را توضیح داده اند و به ذهن میرسد که آخوند و محقق اصفهانی در کلام شیخ دقت نکرده اند.

در عبارات اعلام سه عنوان برای موضوع اخبار تخییر مطرح شده است.

متحیر یعنی سرگردان

متحیر یعنی کسی که هنوز هیچکدام از خبرین را اخذ نکرده است

متخیر یعنی کسی که یکی از خبرین را اخذ کرده است

شیخ انصاری می فرمایند موضوع اخبار تخییر «متحیر» است و توضیح می دهند مراد متحیری است که از ابتدا متحیر است «المتحيّر فی ابتداء الأمر» و احتمال دارد که آخوند برداشتشان از متحیر آن است که کسی که هنوز هیچ یک از خبرین را اخذ نکرده است، بلکه مراد شیخ از متحیر معنای سوم است، موضوع اخبار تخییر کسی است که یکی از خبرین را اخذ نکرده است، اخبار به آن فرد خطاب کرده و می گوید «وقتی دو خبر متعارض به دستت رسید به هر کدام اخذ کنی صواب است» با توجه به محمول و حکم تخییر روشن می شود که این حکم متوجه کسی است که اخذ نکرده است با مرجعه به کلام شیخ این مطلب تصدیق خواهد شد «فالظاهر أنّها مسوقه لبيان وظيفه المتحيّر فی ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبه إلى حال المتحيّر بعد الالتزام بأحدهما»(۲) و محقق نائینی نیز کلام شیخ را خوب فهمیده اند.

۱- (۶) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه (طبع قدیم)، ج ۳، ص: ۳۸۵.

۲- (۷) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۳.

منبه ۱: به کسی که اخذ نکرده است صحیح است گفته شود «هر کدام را اخذ کردی برایت حجت است».

منبه ۲: وقتی مولاـ می گوید «زمانی که دو خبر متعارض رسید می توانی هر کدام را انتخاب کنی» یعنی اگر تا کنون انتخاب نکرده ای و این بیان مولا شامل نیست در جایی که یکی از خبرین در واقعه ی قبل انتخاب شده است.

بنابراین روشن می شود که موضوع اخبار تخییر «من اختار» نیست بلکه موضوع «من لم یختر» است، حال اختیار و اخذ به هر معنایی که معنا شود، اختیار به معنای اخذ عملی یا اخذ التزامی، با اخذ یک خبر آن خبر حجت تعیینه می شود ــ هم نزد شیخ و هم نزد آخوند، وقتی یکی از خبرین اخذ شد امر به اخذ امتثال شده و ساقط شده و کار در واقعه نخست تمام می شود و وقایع بعدی هم مانند واقعه نخست است.

مولاـ می فرماید: «هر کدام را اختیار کنی عیبی ندارد» یعنی ای کسی که تا به حال اختیار نکردی تو هر کدام از خبرین را اختیار کنی اشکال ندارد.

و مفاد خبری را که مجتهد اختیار می کند اختصاص به یک جمعه ندارد بلکه مفادش آن است که «در هر جمعه باید نماز جمعه بخوانی»، مجتهد مضمونی را اختیار کرده است که میگوید تا آخر عمر باید نماز جمعه بخوانی، لذا او در جمعه دوم متحیر نیست، کسی نیست که حجت نداشته باشد. حکم جمعه دوم را در همان جمعه پیش انتخاب کرد.

با این توضیحات روشن شد که اطلاق «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ »(۱) شمول ندارد نسبت به کسی که در ابتدا یکی از خبرین را اخذ کرده است و تکلیفش با اخذ روشن شده است.

۱- (۸) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۶.

دلیل سوم: استصحاب تخییر از واقعه اول به واقعه دوم (آخوند)

مرحوم آخوند در جواب از شیخ انصاری و درست کردن شرط اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه، استصحاب را اینگونه تقریب می کند؛ موضوع حجیت تخییریه که در زمان سابق متیقن است عبارت است از «کسی که خبرین متعارضین نزد او قیام کرده است» و در زمان لاحق که زمان واقعه دوم است باز نزد مجتهد خبرین متعارضین قیام کرده اند لذا شرط استصحاب وجود دارد و استصحاب جاری است.

مناقشه به شیخ اعظم: معقول نبودن موضوعیت «من لم یختر» (محقق اصفهانی)

محقق اصفهانی می فرمایند معقول نیست که موضوع حجیت تخییریه «من لم یختر» کسی که ابتداء هیچکام از خبرین را اختیار نکرده است باشد، یعنی شارع فرموده باشند «من لم یختر اختر» کسی که اختیار نکرده ای اختبار کن، چون مثل کسی است که در حال ترک نماز است به او گفته شود «ایها التارک للصلاه صل»، معقول نیست موضوعِ حکم «اختر» عبارت باشد از «من لم یختر» چون این جمع بین متناقضین است. بلکه موضوع حجیت تخییریه «من قام عنده الخبران» می باشد.

جواب: (نظر تحقیق)

محقق اصفهانی در کلام شیخ اعظم دقت نکرده اند موضوع اخبار تخییر نزد شیخ انصاری عبارت است از «من لم یختر ابتداءً». شیخ انصاری می فرمایند «فالظاهر أنّها مسوقه لبیان وظیفه المتحیّر فی ابتداء الأمر»(۱) و بعد از مطرح کردن استصحاب به آن اینگونه پاسخ می دهند«لأنّ الثابت سابقا ثبوت الاختیار لمن لم یتخیّر، فإثباته لمن اختار و التزم إثبات للحکم فی غیر موضوعه الأوّل »(۲) .

۱- (۹) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۳.
۲- (۱۰) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۴.

کلام شیخ اشکال ندارد و ما نتوانستیم کلام محقق اصفهانی را بفهمیم، چه اشکالی دارد که کسی که تا الآن اختیار نکرده است بعد از این حق اختیار داشته باشد و این جمع بین متناقضین نیست، در تناقض هشت وحدت شرط است و یکی وحدت زمان است و اینجا زمان ها فرق می کند، موضوع عبارت است از کسی که تا الآن اختیار نکرده و حکم عبارت است از اختیار پس از الآن، شیخ انصاری می فرمایند موضوع «من لم یختر» است و حرف «لم» برای نفی در ماضی است و حکم و موضوع زمان مشترک ندارند تا جمع بین متنافضین باشد.

کلام شیخ انصاری متین است و مجالی برای مناقشه آخوند و محقق اصفهانی نیست.

محقق صدر بحث را برده اند به استصحاب تعلیقی، در نظر تحقیق استصحاب تعلیقی مجالی ندارد اما به جهت نکات علمی ان شاء الله جلسه بعد به آن متعرض خواهیم شد.

تعارض/قاعده ثانوی//تنبیهات /تنبیه سوم اختلاف نسخه و تنبیه چهارمترتیب بین مرجحات ۹۵/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/قاعده ثانوی//تنبیهات /تنبیه سوم: اختلاف نسخه و تنبیه چهارم:ترتیب بین مرجحات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تخییر بدوی و استمراری بود، برای اثبات تخییر استمراری اطلاقات اخبار تخییر و استصحاب تخییر از واقعه نخست مطرح شد و مرحوم شیخ انصاری منکر اطلاق و استصحاب بودند و آخوند مثبت اطلاق و استصحاب بودند.

و اساس اختلاف بازگشت می کرد به موضوع اخبار تخییر، موضوع اخبار تخییر نزد شیخ عبارت بود از «متحیر» لذا اطلاقات و استصحاب را منکر بود و موضوع اخبار نزد آخوند عبارت بود از «من قام عنده الخبران» لذا مثبت اطلاقات و استصحاب بود.

ص: ۶۹۲

در تقریب استصحاب دو بیان وجود دارد: ۱. استصحاب تنجیزی ۲. استصحاب تعلیقی

استصحاب محل نفی و اثبات تا کنون استصحاب تنجیزی بود و محقق صدر استحصاب را با تقریب استصحاب تعلیقی مطرح کرده است.

دلیل چهارم: استصحاب تعلیقی (محقق صدر)

محقق صدر استصحاب تعلیقی را به این بیان مطرح میکنند « در زمانی که هیچ یک از خبرین اخذ نشده بود اگر این خبر اخذ می شد بلااشکال حجت بود و الآن هم کما کان و همان حجیت باقی است» اگر این خبر را در واقعه نخست اخذ کرده بودیم در حق ما حجت بود و الآن هم به همان گونه باقی است و اگر الآن اخذ کنیم حجت خواهد بود.

در استصحاب تعلیقی موضوع محرز است و قضیه متیقنه و مشکوکه متحد است. و این اشکالات را ندارد.(۱)

مناقشه: عدم تمامیت استصحاب تعلیقی (نظر تحقیق)

محقق صدر در مقام تطویل کرده اند لکن در تنبیهات استصحاب گذشت که استصحاب تعلیقی تمام نیست و اخبار استصحاب شامل آن نیست.

تنبیه سوم: اختلاف نسخ

قدر متیقن از اخبار علاجیه ترجیح و تخییر در مواردی است که دو خبر متعارض با دو سلسله سند از معصوم علیه السلام نقل شده است.

در این موارد موضوع «إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ» صدق میکند.

محقق نائینی سه مورد را مطرح کرده است که برخی به طور قطع مشمول اخبار نیستند و شمول برخی مشتبه است.(۲)

این سه مورد محل ابتلا هستند و عبارتند از:

اختلاف رجالیون در ترجمه روات حدیث

یک رجالی می گوید «فلانی ثقه است و خبرش حجت می باشد» و رجالی دیگر میگوید «او ثقه نیست و خبر حجت نمی باشد». در این مورد روشن است که موضوع «إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ» که صادق نیست.

۱- (۱) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۳۹۹.

۲- (۲) فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۷۶۶.

تفسیر خبر

وقتی اهل لغت یا روات یا مصنفین روایت را به دو معنای مختلف تفسیر میکنند اینجا هم خبرین مختلفین صادق نیست. مثلاً یک لغوی میگوید «مراد این است» و لغوی دیگر میگوید «مراد آن است» و مثل اینکه گاهی مرحوم صدوق در پاره ای از روایات با «اعنی» روایت را توضیح می دهد، و توضیح و تفسیر از سوی روات نیز متعارف است.

محقق نائینی می فرمایند موضوع «جاء عنکم خبران مختلفان» «إِذَا جَاءَکَ الْحَدِیثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ» در مواردی صادق است که لفظ خبرین با هم مختلف هستند، خبر از جنس لفظ است و مؤدی معنا است نه خود معنا، بنابراین «خبران مختلفان» بر اختلاف معنا صدق نمی کند. و آنچه اینجا صادق است عبارت است از «جاء عنکم خبران و اختلف فی تفسیره» می باشد.

اختلاف نسخه

مثلاً- مرحوم کلینی روایتی را «یجوز» نقل می کند و مرحوم شیخ طوسی «لا-یجوز»، آیا «إِذَا جَاءَکَ الْحَدِیثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ» در اختلاف نسخه نیز صادق است؟

اقوال

در مسأله دو قول وجود دارد

۱. صدق (محقق خویی)

۲. عدم صدق (محقق نائینی و محقق همدانی)

محقق نائینی به برخی نسبت می دهند که ایشان قائلند که موضوع خبران مختلفان در اختلاف نسخ صادق است و خود ایشان قائل به عدم صدق هستند.

ادله

دلیل عدم صدق: عدم صدق عرفی

ذهن عرفی نمی پذیرد که در اختلاف نسخه کتاب کافی با کتاب کلینی، اختلاف خبران صدق کند.

محقق نائینی اختلاف نسخه را از موارد اشتباه حجت به لاحجت می داند و در مقام بیش از یک خبر از مام صادر نشده است و نمی دانیم آنچه صادر شده است «یجوز» می باشد یا «لایجوز»؟

دلیل صدق: عدم فرق

محقق خویی در مصباح الاصول می فرمایند: تحقق خبر به صدور واقعی از امام نیست بلکه به تحقق اخبار مخبر است، و خبرین مختلفین یعنی خبرینی که کـذب یکی معلوم است. بنابراین مراد از «إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ» انحصار ندارد در مواردی که در واقع دو خبر مختلف از امـام علیه السـلام صـادر شود بلکه وقتی مجلس امـام علیه السـلام در یـک خبر صادر می شود و پس از مجلس دو روای هر کـدام به نحوی آن خبر را نقل میکننـد صـدق می کند که «إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ» و وقتی موضوع صدق کرد احکام ترجیح و تخییر نیز بر آن بار می شود.

منبه: یک بار دو روای از مجلس امام بیرون می آینـد و یکی میگوید امام فرمود «یجوز» و دیگری میگوید امام فرمود «لایجوز» در اینجا صدق میکند که به سوی ما دو خبر مختلف آمد، و این اختلاف خبرین در ابتدای سـند و همچنین اگر در منتهای سند کلینی و شیخ طوسی اختلاف کنند صدق می کند که به سوی ما دو خبر مختلف آمده است.

و فرض آن است که روات سلسله سند ثقه هستند.

محمـد بن یعقوب عن علین بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن حمـاد عن زراره عن الصـادق علیه السـلام قال «یجوز فلان شیئ».

و شـیخ طوسـی هم به همین سـند از امام صادق علیه السـلام نقل میکند که امام فرمودند «لایجوز فلان شیئ». اگر سند کلینی و شیخ طوسـی با هم متفاوت باشند و اختلاف نسخه در دو سند باشد واضح است که «خبران مخلتفان» صدق میکند اما در جایی که شبهه است را مثال می زنیم، در آنجا محقق خویی مدعی هستند که «جاء عنکم خبران مختلفان» صادق است.

ص: ۶۹۵

تـا کنون مثـال در جـایی بود که اختلاف نسـخه مربوط به دو کتـاب از دو مصـنف است، محقق خویی ادعای بزرگ تر دارند حتی در جایی که بین دو نسـخه از یک کتاب اختلاف وجود داشـته باشند باز موضوع «إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ» صادق است و احکام آن بار می شود. چون کتابت و نقل با هم فرقی ندارند. مثلا اختلاف نسخه در کتاب تهذیب رایج است.

در اختلاف نسخه در یـک کتـاب اگر مسـتنسخ هـا افرادی ثقه بودنـد موضوع اختلاف خـبرین صـادق است در حقیقت یک مسـتنسخ میگویـد «کلینی به سـندش از امام صادق نقل کرد که امام صادق علیه السـلام یجوز فرموده اند» و مسـتنسخ دیگر می گوید «کلینی به سندش از امام صادق علیه السلام نقل میکند که امام لایجوز فرموده اند».

اما در زمان حال قابل احراز نیست که مسـتنسخ چه کسـی بوده است لـذا موضوع اختلاف حـدیث در زمان ما محقق نیست. اما اگر شـما خود مسـتنسخ را دیدید و می دانید که ثقه است و او به شـما گفت که کلینی از علی ابن ابراهیم از پدرش تا زراره و زراره از امام صادق علیه السـلام و ایشان می فرماینـد «یجوز» و مسـتنسخ دیگر هم ثقه است به شـما میگوید کلینی از پدرش از علی ابن ابراهیم از پدرش تا زراره از امام صادق علیه السـلام نقل میکند که امام فرمود «لایجوز»، در این مثال هم صادق اسـت که «جاء عنکم خبران مختلفان».

تبصره

اگر صـاحب یـک کتـاب در دو جـای از کتـابش یـک روایت را ذکر کرد مثلاـ کلینی در کـافی یک روایت را در باب صـلاه «یجوز» نقـل میکنـد و همـان روایت را که مرتبـط بـا نمـاز میت است در بـاب صـلاه المیت «لایجوز» نقل میکنـد، در این مورد خبران مختلفان صادق نیست، عرفیت نـدارد که آن روایت در باب نماز یک روایت جدا گانه باشد و در باب نماز میت روایت دیگری باشـد که نقـل میکنـد، اینجـا دو خبر مختلف به نزد ما نرسـیده است بلکه یک خبر بوده و آن الآن گم شـده است نمی دانیم آن خبر «یجوز» است یا «لایجوز»!

این تبصره محل ابتلا است هم در کتاب کافی هم در کتاب تهذیب.

بررسی ادله در نظر تحقیق

اختلاف نسخه دو کتاب مصداق «خبران مختلفان»

در جایی که اختلاف نسخه در دو کتاب باشد مسأله همان طور است که محقق خویی می فرمایند و موضوع «خبرین مختلفان» صدق کرده و احکام خبرین متعارضین جاری است.

صدق عقلی «خبرین مختلفان» در اختلاف نسخه یک کتاب

در جایی که نسخه های یک کتاب اختلاف داشته باشند، «خبران مختلفان» به دقت عقلی صادق است، یک مستنسخ یک خبر را نقل کرده و مستنسخ دیگر خبر دیگر را نقل کرده است و در رسیدن دو خبر مختلف به نزد ما فرق نمی کند که دو نفر در مجلس امام باشند و سخن امام به گوششان رسده و خبرین مختلفین را به ما گزارش کنند یا اینکه سر کتاب باشند و چشمشان به روایت بوده و خبرین مختلفین را به ما گزارش کنند.

صدق «خبرین مختلفین» اینجا با دقت عقلی درست است لکن ذهن عرفی نمی پذیرد که موضوع «خبرین مختلفین» اینجا صادق باشد، بلکه عرف قضاوت می کند تا زمان کلینی یک خبر بوده است و انشعاب ها بعد از کلینی شروع شده است.

منبه؛ در مثال زیر عدم صدق موضوع روشن است، مثلاً اگر در کتاب کافی خبر یک چیز باشد و مستنسخ ها آن را مختلف استنساخ کنند یکی «یجوز» و دیگری «لا-یجوز» استنساخ کند ایجا روشن است که خبران مختلفان صادق نیست. یا اگر یک شاگر زراره حدیث استادش را «یجوز» نقل کند و شاگر دیگر حدیث او را «لایجوز» نقل کند، قضاوت عرف آن است که اینجا دو حدیث مختلف از امام به دست ما نرسیده است.

ص: ۶۹۷

و الذی یسهل الامر: فقدان سند به نسخه

آنچه که حکم مسأله را سهل میکند این است که اگر در یک کتاب اختلاف نسخه پیدا شد هیچیک از نسخه ها حجت نیست، زیرا سند به نسخه موجود نیست، آنچه که دلیل بر حجیت کتاب کافی است شهرت کتاب کفی است و سند هایی که نقل کرده اند سند به کتاب نیست سند به اصل کتاب است از باب تیمن و تبرک، نسل پسین از نسل پیشین اجازه می گرفتند کما اینکه ما هم اینگونه انجام دادیم، علما سند خود را به کتاب علامه مجلسی صاحب بحار می رسانند و از او به شیخ طوسی و از ایشان به صاحبات کتب و از آنها به امام علیه السلام بنابراین این اجازه ها تشریفاتی بوده است و چنانچه اختلافی در نسخه پیدا شد اگر قرائن معینه بود، آن قرائن موجب تعیین است و الا هیچکدام از نسخه ها حجت نیتسند.

حاصل تنبیه سوم: مجالی برای بحث از موضوع داشتن «خبرین مختلفین» در اختلاف نسخ وجود ندارد، چون شرط شمول اخبار علاجیه آن است که ابتدا فی نفسه خبرین مشمول «صدق العادل» بود و مقتضی حجیت در خبرین متعارضین تمام باشد، سپس بگوییم وقتی هر دو حجتند، حکم تخییر را ترجیح ـ طبق قاعده ثانویه ـ بر آنها بار میشود. اما وقتی مشمول ادله حجیت نیستند، بحث صغروی نسبت اخبار علاجیه مجالی ندارد. بنابراین «خبرین متعارضین» در اختلاف نسخه موضوع ندارد یا به بیان قصور در اخبار علاجیه که بیان محقق نائینی و محقق همدانی است یا به بیان قصور مقتضی حجیت به بیان مختار.

تنبیه چهارم: ترتیب بین مرجحات

ص: ۶۹۸

در وجود ترتیب بین مرجحات بین اصولیون اختلاف وجود دارد:

اقوال:

وجود ترتیب (وحید بهبهانی)

نبود ترتیب بر فرض قبول مرجحات (آخوند)

آخوند بر این باور هستند که اگر مرجحات را بپذیریم بین آنها ترتیب وجود ندارد، اگر در یک خبر مرجحی بود و در خبر دیگر مرجح دیگر بود، این دو خبر سیان هستند و تزاحم میکنند و در تزاحم ملاک هر کدام اقوی باشد آن مقدم است. آخوند همیشه تزاحم را می برد به «اقوی ملاکاً».

کسانی هم که قائل به ترتیب هستند بین خودشان اختلاف دارند.

آخوند به وحید بهبهانی نسبت داده است که ترجیح جهتی را بر غیر جهتی مقدم داشته است و در مابقی چیزی نفرموده است. ظاهرا مرحوم بهبهانی در مابقی قائل به ترتیب نبوده است.

محقق نائینی بین مرجحات به شکل زیر قائل به ترتیب است. ابتدا مرجحات صدوری، سپس چهتی و بعد از آن مرجحات مضمونی. ترجیح به مثل اعدلیت، افقهیت و اصدقیت و شهرت مرجحات صدوری هستند و ترجیح به مخالفت عامه مرجح جهتی است و ترجیح به موافقت کتاب و سنت مرجحات مضمونی هستند. اگر مضمون خبری موافق کتاب بود اقرب به واقع است.

توضیح مسأله در دو مقام

مقام نسخت: قاعده اولی

مقام دوم: قاعده ثانوی

در مقام نسخت از این بحث میشود که مقتضای قاعده اولی آیا ترتیب است یا نه؟ و در مقام دوم از متقضای روایات بحث می شود؟

محقق نائینی در مقتضای قاعده خیلی بحث کرده است و قاعده برای ایشان مهم بوده است و در روایات که روایت راوندی را مطرح کرده و فرموده عمل به آن مشکل است. قاعده اولی آن قدر برایش محکم بوده که با اینکه از روایت راوندی به صحیحه تعبیر کرده است اما آن را کنار گذاشته است. روایت روانـدی میگوید اول ترجیح مضمونی سپس ترجیح جهتی.

مخالف ایشان محقق خویی است و محقق خویی دو مرجح را قبول دارد و ترجیح به شهرت و صفات را قبول ندارد و اساس آن دو مرجح روایت قطب است. در آنجا ترجیح به موافقت کتاب و اگر نبود ترجیح به مخالفت عامه را بیان کرده است.

کلمات را ملاحظه بفرمایید که مقتضای قاعده اولی چیست و مقتضای قاعده ثانوی چیست؟

تعارض/قاعده ثانوی/تنبیهات/تنبیه چهارمترتیب بین مرجحات ۹۵/۱۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/قاعده ثانوی/تنبیهات/تنبیه چهارم:ترتیب بین مرجحات

خلاصه مباحث گذشته:

در تتبیه چهارم از ترتیب بین مرجحات بحث می شود.

اقوال:

مرحوم آخوند منکر ترتیب هستند.

و در مقابل قائلین به ترتیب نیز اختلاف دارند. وحید بهبهانی مرجح جهتی را مقدم کرده است.

شیخ انصاری مرجح صدوری را بر مرجح مضمونی و جهتی و مرجح مضمونی را بر جهتی مقدم کرده است.

محقق نائینی مثل شیخ مرجح صدوری را بر مرجح مضمونی و جهتی مقدم کرده است اما در مرحله بعد مرجح جهتی را بر مضمونی مقدم داشته است.

ادله:

با توجه به اینکه روایات ترجیح گویای ترتیب نیستند در دو مقام باید بحث شود:

مقام نخست: مقتضای قاعده در ترتیب

مقام دوم: مقتضای روایات در ترتیب

مقام نخست: مقتضای قاعده در ترتیب

نبود ترتیب بین مرجحات (آخوند)

محقق خراسانی می فرمایند علی القاعده بین مرجحات ترتیبی وجود ندارد، زیرا بازگشت همه مرجحات به ترجیح به صدور

است و فرقی بین مرجحات جهتی و متنی و مضمونی نیست. ترجیح به صفات مانند ترجیح به صفات راوی و شهرت خبری، ترجیح به متنی مانند ترجیح به فصحات و ترجیح مضمونی مانند ترجیح به موافقت کتاب و شهرت فتوایی.

ص: ۷۰۰

ادعای ایشان در مقابل قائلین به ترتیب این است که هرچند موارد مرجحات متعدد است اما مرکز آنها، موجَب و مرتجح یک چیز است، مورد ترجیح یا روای یا خبر یا جهت صدور است اما مترجح یک چیز بوده و آن عبارت است از صدور؛ حتی بازگشت مرجح جهتی نیز به صدور می باشد، اخبار ترجیح به صدور خبر مزیت دار تعبد می کند در قبال خبر فاقد مزیت.

شارع مقدس وجوب تصدیقی را که در ابتدا برای خبر بود بار کرده بود، با اخبار ترجیح آن «وجوب تصدیق» را تطبیق میکند به [مثلاً] خبر مشهور. معنای «اخذ کن به خبر اعدل» آن است که خبر اعدل را تصدیق کن، «صدق خبر الاعدل».

حتی در مرجح جهتی نیز همینگونه است، در تعارض خبرین اگر یک خبر موافق عامه بود و خبر دیگر مخالف عامه بود، ادله ترجیح میگویند «بگو مخالف عامه صادر شده است» خذ بما خالف العامّه، منشأ ترجیح مخالفت عامه است اما در نهایت آنچه اخبار ترجیح ایجاب میکنند صدور خبر مخالف عامه می باشد. اخبار ترجیح ما را تعبد می کنند به اینکه خبر مخالف عامه برای بیان حکم واقعی صادر شده است و خبر موافق عامه برای بیان حکم واقعی صادر نشده است.

موارد ترجیح منشأ و موجِب شده اند برای تعبد به صدور خبر که موجَب و مترجح نهایی است.

محقق خراسانی حتی در ترجیح جهتی هم فرموده است بازگشت آن به ترجیح صدوری است و نتیجه گرفته است که تمام مرجحات برمیگردند به ترجیح صدوری، و زمانی که بازگشته همه به ترجیح صدوری بود، تقدیم برخی از مرجحات بر بعض دیگر ترجیح بلا مرجح خواهد بود. (۱)

ص: ۷۰۱

۱- (۱) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۵۳.

مناقشه: نقض به ترجیح جهتی در قطعیی الصدور

ریشه این مناقشه در کلمات شیخ انصاری وجود دارد.

مرجح جهتی در متعارضین قطعیی الصدور موجب ترجیح یکی از خبرین است، با آنکه در اینجا بازگشت ترجیح جهتی به ترجیح صدور نیست.

قطع داریم دو خبر از امام علیه السلام صادر شده است یکی موافق عامه است و دیگر مخالف عامه، اخبار ترجیح دلالت دارند که ترجیح با خبر مخالف عامه است بدون اینکه بازگشت ترجیح جهتی به ترجیح صدور باشد(۱)

جواب: استحاله تعبد به صدور در قطعیی الصدور(آخوند)

نکته ی عدم بازگشت ترجیح جهتی به ترجیح صدوری در قطعیی الصدور آن است که تعبد به صدور در آنجا محال بوده و امکان ندارد. آنجا صدور قطعی است و تعبد به صدور معنا ندارد، تعبد فقط در جهت می باشد.

و امکان نداشتن تعبد به صدور در آنجا مسلتزم آن نیست که ترجیح جهتی در ظنیی الصدور به ترجیح صدوری بازگشت نکند. در خبرین ظنیی الصدور تعبد به صدور هر دو خبر معنا ندارد بلکه ما را تعبد کرده است به صدور خبری که ـ مثلاً ـ مخالف عامه است.

اگر در ظنیی الصدور ابتدا ما را تعبد کند به صدور هر دو سپس به خبر مخالف عامه تعبد کند، در این صورت تعبد ابتدایی به صدور لغو خواهد شد. پس زمانی که تعبد به صدور هر دو معقول نیست از ابتدا ما را تعبد میکند به صدور یکی از خبرین.

اشکال به شیخ انصاری : نبود ترتیب بین مرجحات با مبنای اقربیت

صاحب کفایه در مقام اشکال به شیخ انصاری می فرمایند: با منبای تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصیه به ملاک اقربیت نیز بین مرجحات ترتیب وجود ندارد، و تقدم با مرجحی است که اقربیتش بیشتر باشد بنابراین با مبنای اقربیت نادرست است که گفته شود مرجح صدوری مقدم است بر مضمونی و مضمونی مقدم بر جهتی.

ص: ۷۰۲

۱- (۲) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۵۳.

هر مرجحی که موجب اقربیت بیشتری شود و ظن نوعی اصابه به واقع آن بیشتر باشد آن مرجح مقدم است بر دیگر مرجحات.

محقق عراقی نیز مبنای استادش را در انکار ترتیب بین مرجحات تعقیب کرده و سخنان ایشان را تحکیم کرده است و با نائینی خیلی تند شده است و گویا میگوید سخنان نائینی منظم نیست.

وجود ترتیب بین مرجحات (شیخ انصاری، نائینی و بهبهانی)

قائلین به ترتیب باید از اشکال آخوند جواب بدهند.

شیخ انصاری هم جواب داده اند و اجمال جواب نائینی در کلمات شیخ هست لکن محقق نائینی چون اشکالات آخوند را دیده است کلماتش گویاتر و مفصل تر است.

محقق نائینی می فرمایند: فرق بین مرجحات صدوری و غیر صدوری در این است که ادله ترجیح به صدور مخصص ادله حجیت خبر می باشند، ادله «صدق العادل» تعبد به صدور کرده و میگویند «ثقه که خبر آورد بگو صادر شده است» و ادله ترجیح به صدور آن ادله را تخصیص زده و میگویند «خبر اوثق صادر شده است و خبر ثقه صادر نشده است».

ادله ترجیح به صدور مخالف و مقید اطلاق «صدق العادل» بوده و آن را تقیید می زند.

اما ادله ترجیح به جهت و مضمون با اطلاق ادله حجیت صدور ــ مثل «صدق العادل» ــ کاری نداشته بلکه ادله حجیت جهت را تخصیص می زنند.

هر حجت لفظی دارای دو جنبه است، جنبه صدور و جنبه جهت صدور و ظهور، اصاله الجهه در حجت لفظی میگوید: اصل آن است که این خبر برای بیان حکم واقعی صادر شده است، و در تعارض خبرین، اصاله الجهه در هر کدام از خبرین میگوید «این خبر برای بیان حکم واقعی صادر شده است» حال این دو اصل تعارض میکنند و ادله ترجیح به جهت می گوید «اصاله الجهه در خبر موافق عامه ساقط است»، از این رو ادله ترجیح به جهت مخصص اصاله الجهه در خبر موافق عامه می باشد و به ادله حجیت صدور کاری ندارد.

ص: ۷۰۳

امر در ادله ترجیح مضمونی نیز همینگونه است؛ ادله ترجیح به موافقت کتاب «ما وافق الکتاب» به صدور کار ندارند و مخصص ادله اصاله الظهور هستند. اصاله الظهور در دو خبر متعارض میگوید «هم ظهور آن خبر مراد است و هم ظهور این خبر مراد است» و ادله ترجیح میگویند «من اصاله الظهور خبر موافق قرآن را تثبیت می کنم و ظهور خبر دیگر را اسقاط میکنم».

نتیجه: نظریه محقق خراسانی مبنی بازگشت همه مرجحات به مرجح صدوری اشتباه است، مرجح جهتی و مضمونی کاری به صدور ندارند و کار با _ مثلاً _ اصاله التطابق و _ مثلاً _ اصاله الظهور دارند. اینکه مثلا میگوییم یک اشکالی است که در آینده بحث خواهیم کرد. و زمانی که مرجحات مضمونی و جهت به مرجح صدور برگشت نکرد باید ترتیب بین مرجحات را ملاحظه کرد و ترتیب به همان نحوی است که شیخ انصاری بیان نموده است. جهت صدور فرع بر صدور است لذا مرجح جهتی نیز فرع بر مرجح صدوری است، ابتدا باید مولا تعبد به صدور خبر کند سپس به مضمون و جهت خبر تعبد کند.

به لحاظ عرفی وقتی مولا می تواند بگوید که «این خبر تقیه ای است و آن خبر برای بیان حکم واقعی است» که صدور خبر مفروغ عنه باشند، در خبر صادر معنا دارد بگوییم که این خبر به جهت بیان حکم واقعی صادر نشده است و آن خبر به جهت بیان حکم واقعی صادر شده است، و اگر در صدور گیر کردیم معنا ندارد ترجیح به جهت را مطرح کنیم.

اگر دو خبر تعارض کردند و یک خبر از عادل بود و خبر دیگر از اعدل، مولا میگوید «ترجیح با خبر اعدل است، خبر اعدل از من صادر شده است».

اگر یکی از خبرین متعارضین مخالف عامه بود و دیگر موافق عامه مولا فرموده است «خبر مخالف عامه را اخذ کن».

حال اگر خبری متعارضین به این نحو بودند که یک خبر موافق عامه است اما از راوی اعدل؛ و خبر دیگر مخالف عامه است اما از روای عادل، آیا اینجا ترجیح صدوری مقدم است یا ترجیح جهتی؟ در ذهن محقق نائینی واضح بوده است که تقدیم با ترجیح صدوری است، چون ادله ترجیح در ناحیه صدور حاکمند بر ادله ترجیح در ناحیه جهت، ادله ترجیح به صدور می گویند: «خبر اعدل صادر شده است و خبر عادل صادر نشده است» و ادله ترجیح به جهت میگویند «خبر عادل که صادر شده است به جهت بیان حکم واقعی است».

ادله ترجیح به صدور میگویند: «خبر عادل صادر نشده است».

ادله ترجیحه به جهت میگویند: «خبر عادل که صادر شده به جهت بیان حکم واقعی است».

دیدگاه محقق نائینی آن است که دلیل مرجح صدوری در موضوع دلیل مرجح جهتی تصرف میکند، وقتی ادله ترجیح صدور میگویند «خبر عادل صادر نشده است» معنا ندارد که ادله ترجیح جهتی بگویند «خبر عادل برای بیان حکم واقعی است» بیان حکم واقعی فرع بر صدور است.

محقق نائینی بحث را متمرکز کرده است در مرجح جهتی و در پایان فرموده است، بحث در مورد مرجح مضمونی نیز همینگونه است.

محقق نائینی می فرمایند: نکته ای که در این بیان وجود دارد و اشکال آخوند را پاسخ می دهد این است که در مرجح جهتی ما ادعا نداریم که «ابتدا به صدور هر دو متعارض تعبد شده است» زیرا در این صورت معنا ندارد که ابتدا شارع به صدور هر دو تعبد کند سپس بگوید صدور موافق عامه را راه کن، مراد ما از اینکه میگوییم «مرجح جهتی فرع بر مرجح صدوری است» آن نیست که خبر مخالف عامه بالفعل صادر شده است. آخوند خیال کرده اند که شیخ انصاری می فرمایند: «مرجح جهتی فرع بر صدور فعلی خبر است» سپس اشکال کرده اند که معنا ندارد شارع ابتدا به صدور فعلی هر دو تعبد کند سپس بگوید خبر مخالف عامه را رها کن. مراد ما آن است که مرجح جهتی بر فرض صدور خبر مورد و موضوع دارد یعنی در مرجح جهتی صدور فرض شده است، ادله ترجیح به جهت مخصص اصاله الجهه است این ادله میگویند «خبر بر فرض صدور برای بیان حکم واقعی است» و ادله ترجیح صدور حکومةً میگویند آن خبر صادر نشده است و موضوع ان را از بین می برد.(1)

ص: ۷۰۵

۱- (۳) فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۷۷۹ و ۷۸۰.

مناقشه: مصداق نداشتن مرجح جهتی در مظنونی الصدور(محقق عراقی)

محقق عراقی نیز همان اشتباه آخوند را مرتکب شده است.

محقق عراقی می فرمایند: اگر مرجح جهتی فرع بر مرجح صدوری باشد موردی برای ترجیح به جهت باقی نمی ماند جز در خبرین قطعیی الصدور، در خبرینی که متعارضند و صدورشان قطعی است آنجا یکی را با مرجح جهتی ترجیح می دهیم. اما شما در خبرین ظنیی الصدور می گویید باید از نظر صدور باید با هم مساوی و متعادل باشند تا نوبت برسد به مرجح جهتی، و حال آنکه اگر از نظر صدور با هم مساوی بودند تساقط میکنند و نوبت به مرجح جهتی نمی رسد، لازمه اختصاص مرجح جهتی به فرض تساوی و تعادل صدورین آن است که برای مرجح جهتی آن است که مرجح جهتی در مظنونی الصدور مصداق نداشته باشد.

جواب:

مرحوم شیخ انصاری فرمودند «مرجح جهتی جایی مصداق دارد که صدور خبر یقینا یا تعبدا ثابت باشد» و محقق نائینی توضیح داده اند که مراد از اینکه میگوییم «خبر باید تعبدا ثابت باشد» آن نیست که ثبوت تعبدی خبر بالفعل باشد بلکه مراد آن است که خبر اقتضای تعبد داشته باشد، در جایی ترجیح به جهت جا دارد که خبر مقتضی تعبد به صدور را داشته باشد.

هم این خبر مقتضی تعبد به صدور را دارد و هم آن خبر مقتضی تعبد به صدور را دارد، زمانی که هر دو خبر در حد اقتضا تعبد به صدور را داشتند نوبت می رسد به ترجیح جهتی و مولا می فرماید «این خبر مخالف عامه است و آن را اخذ کن».

ادله ترجیح به جهت از ثبوت صدور فعلی ساکت هستند، این ادله میگویند «خبر مخالف عامه که مقتضی صدور را دارند برای بیان حکم واقعی است» و وقتی صدور خبر اعدل به فعلیت رسید (موضوع مرجح جهتی) صدور خبر عادل مخالف عامه را نفی میکند.

ص: ۷۰۶

حاصل کلام: محقق نائینی دو سخن دارد ۱. مرجح جهتی به مرجح صدوری بر نمی گردد ۲. مرجح صدوری موضوع مرجح جهتی را از بین می برد، مرجح جهتی میگوید «خبر مخالف عامه برای بیان حکم واقعی صادر شده است» و مرجح صدوری میگوید«خبر اعدل صادر شده است و خبر عادل مخالف عامه صادر نشده است».

الحق و الانصاف محقق نائینی کلام شیخ را خوب بیان کرده و در مقابل اشکال آخوند از شیخ خوب دفاع کرده است و اشکال را خوب نفی کرده است.

سخن شیخ و نائینی در ترتیب و اشکال آخوند و مبنای ایشان در عدم ترتیب را ملاحظه بفرمایید و ببینید سخن چه کسی اقوی است!

تعارض/قاعده ثانوی/تنبیهات/تنبیه چهارمترتیب بین مرجحات /جواب نائینی به مناقشه آخوند ۹۵/۱۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/قاعده ثانوی/تنبیهات/تنبیه چهارم:ترتیب بین مرجحات /جواب نائینی به مناقشه آخوند

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ترتیب بین مرجحات طبق قاعده بود.

مرحوم آخوند فرمودند طبق قاعده ترتیبی بین مرجحات نیست. چون بازگشت همه مرجحات به تعبد به صدور است.

و در مقابل او بهبهانی و شیخ انصاری و نائینی قائل به ترتیب بین مرجحات هستند.

انکار ترتیب بین مرجحات از سوی آخوند مبتنی است بر بازگشت همه مرجحات به ترجیح به صدور و تعبد به صدور.

مقصود محقق خراسانی از بازگشت همه مرجحات به مرجح صدوری آن نیست که مرجح غیر صدوری وجود ندارد، بلکه در دیدگاه ایشان مرجح متنی و مضمونی و غیره داریم که موارد هر کدام و نقش هر یک با دیگری مختلف است اما موجَب همه انها صدور ذو المرجح و عدم صدور غیر ذی المرجح می باشد. و زمانی که نتیجه این است تقدیم یکی از مرجحات بر دیگری وجه ندارد.

ص: ۷۰۷

آخوند در پاسخ به این پرسش که «چرا بازگشت همه مرجحات به ترجیح به صدور است؟» می فرمایند: «چون اگر شارع ما را تعبد کند به صدور خبرین سپس با مرجح جهتی بگوید یک خبر را الغا کن، مستلزم لغویت است و معنا ندارد اول تعبد کند به صدور هر دو سپس بگوید یکی صادر شده بدون دیگری، لذا مرجح صدوری تقدم ندارد بر مرجح جهتی».

وجود ترتیب بین مرجحات و جواب از اشکال آخوند(نائینی)

محقق نائینی در مقام پاسخ می فرماید مرجحات مختلف بوده و با هم فرق میکنند، برخی از مرجحات که نامشان مرجح صدوری است تعبد به صدور می کنند مانند ترجیح به شهرت و برخی از مرجحات [که نامشان] مرجح جهتی و مضمونی است تعبد به صدور نمی کنند و در جهت صدور یا مضمون تعبد می کنند.

مرجحات صدوری به صدور یکی از خبرین تعبد میکند و در ناحیه صدور خبر دیگر مخصص ادله حجیت خبر می باشند. و مرجحات جهتی از ناحیه جهت صدور یکی از خبرین به صدور از جهت بیان حکم واقعی تعبد میکنند و از ناحیه جهت صدور خبر دیگر مخصص ادله اصاله الجهه می باشند. ــ و اساس شبهه آخوند این بود که بازگشت همه مرجحات به ترجیح به صدور است ــ تا اینجا روشن شد که بازگشت همه مرجحات به صدور نیست، و پیشتر بیان اجمالی پاسخ محقق نائینی به شبهه آخوند گذشت. و بیان تفصیلی پاسخ ایشان از قرار ذیل است.

بیان تفصیلی پاسخ محقق نائینی

آخوند شبهه کرد که اگر بازگشت مرجح جهتی به ترجیح صدور نبوده و مرجحات صدوری در رتبه مقدم باشند، نتیجه این می شود که شارع ابتدا به صدور هر دو خبر متعارض تعبد کند، سپس با مرجح جهتی بگوید «خبر موافق عامه صادر نشده است» و این نامعقول و لغو است.

ص: ۷۰۸

محقق نائنیی پاسخ می دهند که آخوند موارد خالی از تعارض را با موارد تعارض خلط کرده اند.

در جایی که تعارض نیست و اماراتی قائم شده است بر صدور تقیه ای خبر در اینجا تعبد به صدور لغو است، اگر شارع ابتدا تعبد به صدور کند سپس بگوید «به خاطر تقیه خبر تقیه ای صادر شده است و تعبد به صدور را الغاء کردم»؛ مستلزم لغویت است.

اما در جایی که تعارض وجود دارد مناقشه به لغویت نمی آید، چون خبرین متعارضین به برکت «صدق العادل» مقتضی حجیت را دارند سپس ادله ترجیح به جهت آمده و نمی گذارد حجیت خبر موافق عامه از اقتضا به فعلیت برسد.

مراد ما از اینکه میگوییم «تعبد به صدور هست و لغویت نیست» آن نیست که دلیل «صدق العادل» هر دو خبر متعارض را حجت بالفعل کرده است سپس ادله ترجیح به جهت می آید و آن را از فعلیت ساقط می کند، بلکه مراد ما این است که هر دو خبر متعارض از ثقه به دست ما رسیده است و هر دو خبر مقتضی حجیت را دارند.

قوت گرفتن مجدد شبهه آخوند: بازگشت همه مرجحات به مرجح صدوری

با این بیان شبهه آخوند دوباره زنده می شود.

خبرین متعارضین مقتضی حجیت را دارند و ادله مرجحات جهتی می آیند مانع از به فعلیت رسیدن خبر موافق عامه شده و خبر مخالف را حجت بالفعل کنند معنای این سخن آن است که مرجح جهتی به مرجح صدوری بازگشت میکند.

محقق عراقی و محقق صدر هم اذعان دارند که اگر تعبد به صدور در هیچ یک از خبرین فعلی نبوده و فقط در حد اقتضا باشد، اخبار ترجیح به صدور یکی از خبرین تعبد می کنند.

ص: ۷۰۹

وقتی دلیل «صدق العادل» مقتضی حجیت در متعارضین می باشد، اخبار علاجیه می آیند و صدور یکی از خبرین را حجت بالفعل می کنند.

محقق صدر به همین بیان منکر ترتیب بین مرجحات هستند.

محقق صدر می فرمایند: همانگونه که موضوع مرجحات صدوری، دو خبری است که مقتضی حجیت دارند همانطور موضوع مرجحات جهتی هم دو خبری است که مقتضی حجیت دارند، اگر موضوع مرجح جهتی «الخبر الصادر» بود، مرجح صدوری با تعبد به صدور حاکم می شد بر مرجح جهتی، لکن موضوع ها مثل هم هستند و حکومت وجهی ندارد، و زمانی که موضوع ها مثل هم شدند قهراً حکم ها هم سیّان می شوند و حکم در هر دو مرجح تعبد به صدور می باشد.

موضوع مرجح جهتی دو خبری است که متقضی حجیت را دارند و تعبد به صدورشان به فعلیت نرسیده است و چون فرقی بین مرجح صدوری و جهتی نیست و وقتی موضوع مرجح جهتی آن بود، موضوع مرجح صدوری نیز همین است لذا سخن مرحوم آخوند و آقا ضیاء ثابت می شود.

پاسخ نائینی در بیان تفصیلی

در تقریب اجمالی از پاسخ نائینی گفته شد که محقق نائنیی می خواهند بفرمایند ترجیح به مرجح جهتی بر فرض صدور است مرجح جهتی می گوید«ترجیح با خبر مخالف عامه است بر فرض صدور» و زمانی که شک در صدور داریم مرجح صدوری میگوید «خبر مخالف عامه صادر نشده است» و همین که مرجح صدوری گفت خبر صادر نشده است حاکم می شود بر مرجح جهتی.

کلمه «بر فرض صدور» در کلام نائینی آمده است و برخی از محققین کلام نائینی را به همان بیان اجمالی که گذشت تبیین کرده اند.(۱)

ص: ۷۱۰

۱- (۱) فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۷۸۳.

لکن بیان دیگری از کلام نائینی وجود دارد و آن بیان تفصیلی است.

بیان تفصیلی: موضوع ادله ترجیح به جهت عبارت است از «الخبر الصادر» امام علیه السلام فرض کرده اند که اخبار شبیه عامه از ایشان صادر شده است و حال می فرمایند «اخبار شبیه عامه به خاطر تقیه از ما صادر شده است»، مطرح کردن تقیه مناسبت دارد با فرض صدور.

وقتی اخبار بسیاری مشابه عامه از مولا به خاطر تقیه صادر می شود عرفیت ندارد که بگوید «خبر شبیه عامه از من صادر نشده است».

از طرف دیگر هم خبر تقیه ای بسیاری از امام علیه السلام صادر شده است و هم خبر خلاف تقیه بسیاری و بعید است که امام بفرمایند «خبر موافق عامه از ما صادر نشده است».

و ظاهر روایت «مَا سَمِعْتَهُ مِنِّی یُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِیهِ التَّقِیَّهُ وَ مَا سَمِعْتَ مِنِّی لَا یُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِیَّهَ فِیهِ»(۱) و روایاتی که می فرمایند «وقتی ثقات اخبار متعارض آوردند حکم آن فلان است» آن است که صدور مفروغ عنه است

شیخ انصاری و محقق نائینی با توجه به این شواهد و قرائن می فرمایند: مرجح جهتی در جایی موضوع دارد که صدور آن مفروغ عنه باشد یا وجدانا ـ مثل خبرین قطعیین ـ یا با تعبد ـ مثل خبرین ظنّیین ـ بنابراین موضوع ترجیح به جهت «الخبر الصادر» است.

حال محقق نائینی از طرفی می فرمایند: «موضوع ترجیح به جهت "الخبر الصادر" است» و از طرف دیگر می فرمایند: «دلیل صدّق العادل هر دو خبر متعارض را حجت بالفعل نکرده است» این دو سخن از ایشان چگونه قابل جمع است؟ اگر دلیل صدق العادل در حد اقتضا است و هر دو خبر را حجت بالفعل نکرده باشد، در فرض تساوی مرجحات صدوری، صدور هیچکدام از خبرین ثابت نمی شود و وقتی صدور هیچکدام ثابت نشد ـ به قول آقا ضیاء ـ به مرجح جهتی نوبت نمی رسد!

ص: ۷۱۱

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۲۳ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۴۶.

محقق نائینی ادعا دارنـد که کلام شـیخ انصاری در این ظهور دارد که موضوع ترجیـح به جهت «الخبر الصادر» است و محمول آن هم «صـدور تقیه ای» است نه «صـدور». و نظریه آخونـد مبنی بر اینکه محمول اخبار ترجیـح به جهت اثبات «صـدور» اسـت خلاف ظاهر می باشد.

در نظر مختـار حـل مشـکله کلاـم شـیخ انصـاری و محقق نائینی به این است که بگوییم: هر چنـد «صـدق العادل» هر دو خبر را حجت بالفعل نمی کنـد، و لغو است که شارع ابتـدا هر دو خبر را حجت بالفعل کنـد سـپس با اخبار ترجیح صدور یکی را الغا کنـد، اما «صدق العادل» صدور هر دو خبر را درست می کند سـپس اخبار علاجیه ضـمیمه شده و میگوید خبر موافق عامه تقیه ای صـادر شـده است ونتیجه این می شود که شـارع فرموده است «وقتی دو ثقه خبر متعارض آوردنـد هر دو از من صادر شـده است و مخبرهـا راست میگوینـد آن دو خـبر را من گفتم امـا موافق عـامه را تقیه ای گفتم و حجت بالفعـل خـبر مخـالف عـامه است».

علم به کذب در متعارضین اعم است از کذب خبری و مخبری. کذب در دو ناحیه است، کذب خبری و کذب مخبری.

در متعارضـین در ناحیه خصوص مخبر کـذب وجود نـدارد و «صـدق العادل» مربوط به مخبر است و از آن ناحیه می گوید آن بندگان خدا دروغ نگفته اند، وقتی ثقه خبر آورد او را تکذیب نکن، راست میگوید، من آن خبر را گفته ام.

و در ناحیه کـذب خبری مرجحات جهتی می گوینـد: خبری که از مولا صادر شده است و موافق عامه باشد کذب خبری ندارد برای بیان حکم واقعی صادر نشده است.

ص: ۷۱۲

سخن مرحوم شیخ و نائینی این است که وقتی نوبت به مرجح جتی می رسد که صدور یا وجدانا یا تعبدا ثابت باشد، و زمانی که تعبد به صدور با «صدق العادل» ثابت شد اخبار علاجیه ضمیمه شده و می گویند خبر موافق عامه برای بیان حکم واقعی صادر نشده اند. شیخ انصاری در کلامش تصریح دارند که مرجح جهتی فرع بر قطع به صدور و تعبد به صدور می باشد.

بدون انضمام اخبار علاجیه تعبد به صدور متعارضین لغو است اما با انضمام آن اخبار تعبد به صدور از لغویت خارج می شود.

خیلی فکر کردیم تا بفهمیم که آخوند چگونه غیر مورد تعارض را با مورد تعارض خلط کرده است و حاصل کلام آن است که در جایی که تعارض نیست و یک خبر وجود دارد اگر مولا ابتدا به صدور تعبد کند سپس بگوید آن خبر را تقیه ای گفته ام به آن عمل نکن، تعبد به صدورش لغو است و اثر ندارد اما در جایی که دو خبر متعارض وجود دارد _ اگر بفرماید هر دو از من صادر شده است و یکی را تقیه ای گفته و دیگری را بدون تقیه، به خبری که بدون تقیه آن را گفته ام عمل کن _ تعبد به صدور لغو نیست چون تعبد به صدور به غرض عقلایی عمل به خبر مطابق با واقع می باشد.

شیخ انصاری و محقق نائینی رحمهما الله دو ادعا دارند ۱. موضوع مرجحات جهتی «الخبر الصادر» است _ با توجه به منبهاتی که گذشت _ ۲. محمول مرجحات جهتی «وجوب اخذ به مخالف عامه و عدم اخذ موافق عامه» می باشد نه تعبد به صدور. و «صدور»(۱) با بیان بهتر محقق نائینی با «صدق العادل» احراز می شود.

۱- (۳) شیخ انصاری اینجا درست بیان نکرده اند و بیان نائینی بهتر است. (استاد معظم).

شامل نشدن «صدق العادل» به خبرین متعارضین به خاطر وجود آیه و روایت نیست بلکه به خاطر آن است که شمولش مستلزم تعبد به متناقضین است و اگر دلیل و متمم جعل منضم شده و مانع از تعبد به متناقضین شود، شمول «صدق العادل» نسبت به متعارضین خالی از محذور می شود. در محل کلام با انضمام اخبار ترجیح جهتی، تعبد به صدور اقتضایی هر دو خبر متعارض درست می شود. مولایی که فرموده است «خبرین ثقتین را تکذیب نکن» عقلایی است که بفرماید «ثقه ای که خبر موافق عامه را از من نقل میکند درست نقل میکند و من آن خبر را گفته اما آن را تقیهً گفته ام آن را رها کن و خبر مخالف عامه را اخذ کن».

به ذهن می رسد که سخن شیخ انصاری و محقق نائینی سخن متینی است. محقق خویی می فرمایند آن بیانات بافتنی است لکن نظر تحقیق آن است که این بیانات اساس محکمی دارند. و تمام مرجحات به ترجیح به صدور برنمی گردند. برخی از مرجحات مرجح صدوری اند و برخی مرجح مضمونی. و بیان اجمالی که از محقق نائینی ارائه گشت آن بیان هم بیان بدی نیست، اما بیان تفصیلی با کلمات شیخ سازگاری بهتری دارد.

کیفیت ترتیب

قائلین به ترتیب شیخ انصاری و نائینی و بهبهانی بین خود در ترتیب بین مرجحات اختلاف نظر دارند.

مرحوم وحید بهبهانی و به تبع ایشان میرزا حبیب الله رشتی مرجح جهتی را بر تمامی مرجحات مقدم میدارند.

و شیخ انصاری و نائینی مرجح صدور را مقدم میکنند.

مرحوم بهبانی ظاهرا بر اساس روایات می فرمایند که مرجح جهتی مقدم است اما از آنجایی که ما در مقام نخست بر اساس قاعده بحث می کنیم لذا در این مقام فعلا با او سخنی نداریم.

ص: ۷۱۴

لکن میرزا حبیب الله رشتی طبق قاعده فرموده اند که مرجح جهتی مقدم بر همه مرجحات است و بر این ادعا دو بیان و یک مؤید مجموعا سه وجه ذکر کرده اند که مرحوم آخوند همه وجوه را در تقریرات آورده است.

تقدم مرجح جهتی (میرزای رشتی)

میرزا از شیخ انصاری تعجب نموده اند که ایشان با اینکه تالی تلو معصوم است چگونه مرجح صدوری را مقدم بر جهتی کرده است در حالی که مرجح جهتی بر تمامی مرجحات مقدم است.

وجه نخست: علم اجمالی به عدم حجیت موافق عامه

آخوند نیز به این وجه اشاره کرده است. وقتی دو خبر با هم تعارض می کنند و یک خبر مرجح صدوری دارد و خبر دیگر مرجح جهتی مثلاً خبری مشهور است و موافق عامه و در مقابل خبر شاذ است اما مخالف عامه در اینجا علم اجمالی داریم که خبر موافق عامه یا صادر نشده یا اگر صادر شده باشد از روی تقیه صادر شده است. و وقتی علم اجمالی به عدم حجیت خبری داریم چگونه آن خبر می تواند ترجیح پیدا کند؟!

مناقشه: فقدان علم اجمالی (آخوند)

آخوند در مقام مناقشه به وجه ایشان می فرمایند از شیخ انصاری تعجب نیست، و سخن شما اعجب است.

علم به عدم حجیت از کجا حاصل شد؟ بلکه شاید خبر موافق عامه صادر شده باشد و شاید همان خبر حکم واقعی را بیان کند همانا عامه در بسیاری از احکام با ما مشترک و موافق هستند.

در خبر موافق عامه سه احتمال وجود دارد ۱. عدم صدور ۲. صدور تقیه ای ۳. صدور به جهت بیان حکم واقعی. وقتی احتمال سوم مطرح است و امکان دارد آن صادر شده باشد و برای بیان حکم واقعی بوده و خبر مخالف عامه کذب باشد، با وجود احتمال علم اجمالی شکل نمی گیرد.

وجه نخست میرزا تا اینجا باطل می شود و إن شاء الله فردا به وجه دوم خواهیم پرداخت.

چهارمترتیب بین مرجحات / تنبیهات/قاعده ثانوی/تعارض ۹۶/۰۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: چهارم:ترتیب بین مرجحات / تنبیهات/قاعده ثانوی/تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ترتیب بین مرجحات طبق مقتضای قواعد تمام شد.

مرحوم شیخ انصاری و محقق نائینی قدس سرهما مرجح صدوری را بر سایر مرجحات مقدم کردند. برخی همچون وحید بهبهانی و میرزای رشتی مرجح جهتی را مقدم کردند. و ادله هر کدام به تفصیل گذشت.

قاعده درترتیب بین مرجحات بنا بر تعدی از مرجحات منصوصه

در بحث از مقتضای قاعده در ترتیب بین مرجحات بایست بر اساس دو مبنای اقتصار بر مرجحات منصوصه و تعدی از مرجحات منصوصه بحث کرد.

در مقام نخست بحث از ترتیب بین مرجحات بر اساس مبنای اقتصار بر مرجحات منصوصه گذشت. طبق مبنای مرحوم شیخ اعظم انصاری و محقق نائینی قدس سرهما مرجحات منصوصه چهار می باشد، ایشان چهار مرجح ـ شهرت، موافقت کتاب و سنت و مخالفت عامه ـ را از مرجحات منصوصه دانستند، با این تفاوت که شیخ انصاری در ترتیب بین مرجحات ـ صدر مقبوله را مربوط به حکمین می داند لذا اصدقیت و اورعیت را کنار گذاشته است و ـ به مرفوعه زراره عمل کرده، لذا ابتدا شهرت را مرجح می داند سپس صفات راوی، سپس موافقت کتاب و سنت، سپس مخالفت عامه و محقق نائیبی در ترتیب بین مرجحات به مقبوله عمر بن حنظله عمل کرده و ابتدا صفات راوی را مرجح می داند سپس شهرت، سپس موافقت کتاب و سنت و در نهایت مخالفت عامه.

و اکنون ترتیب بین مرجحات بر اساس منبای تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه محل بحث می باشد.

ص: ۷۱۶

قائلین به تعدی از مرجحات منصوصه بر این باورند که مرجحات منصوصه در روایات از باب مثال و از مصادیق بزرگ مرجح می باشد و از این رو از آنها به دیگر مرجحات غیر منصوصه می توان تعدی کرد.

دلیل عدم ترتیب: اقربیت و ظن ملاک تعدی (آخوند)

مرحوم آخونـد از قائلین به عـدم ترتیب بین مرجحات هسـتند مخصوصا بنا بر تعـدی. ایشان می فرمایـد «در نظریه تعدی هم دو مسلک وجود دارد، مسلک اقربیت به واقع و مسلک ظن ـ هر چیزی که اقربیت به بیآورد یا موجب ظن به واقع شود آن مرجح می باشد ـ تعدی از مرجحات منصوصه به ملاک اقربیت به واقع یا ملاک ظن؛ طبق مسـلک نخست چون ملاک اقربیت اسـت لـذا بین مرجحات ترتیب وجود نـدارد و بایـد دیـد که کـدام مرجح اقربیت بیشتر می آورد، طبق مسـلک دوم نیز بین مرجحات ترتیبی وجود ندارد و باید دید که کدام مرجح موجب ظن بیشتر می شود».

بنابراین محقق خراسانی قائل به عدم ترتیب بین مرجحات هستند مخصوصا بنا بر نظریه تعدی از مرجحات منصوصه.

مناقشه:عدم فرق بین اقتصار و تعدی در حکومت مرجح صدوری (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق هر چند ما قائل به تعدی شویم لکن در بحث ترتیب بین مرجحات باز بایست قائل به ترتیب بود.

شیـخ انصاری رحمه الله از کسانی است که قائل به تعدی از مرجحات منصوصه بوده و از آنها به هر آنچه که موجب اقربیت به واقع است تعدی می کند لکن باز در بحث ترتیب بین مرجحات می فرماید مرجح صدوری مقدم بر سایر مرجحات می باشد.

و وجه نظریه ایشـان منبی بر ترتیب روشن می باشـد، چرا که ایشـان و محقق نائینی از این جهت مرجـح صـدوری را مقـدم می دارند که مرجح جهتی فرع بر صدور بوده و حاکم بر آن می باشد، و در بیان حکومت فرقی نیست که فقیه قائل به تعدی باشد یا نباشد.

ص: ۷۱۷

فرض کنید یک خبر مرجح صدوری دارد و هشتاد درصد اقربیت به واقع می آورد و خبر دیگر مرجح جهتی دارد و نود درصد اقربیت به واقع می آورد، در این فرض نیز مرجح صدوری مقدم بر مرجح جهتی است چون مرجح جهتی فرع صدور می باشد.

ما اگر فرع بودن جهتی بر صدوری را که در کلام شیخ انصاری و محقق نائینی آمده است پذیرفتیم، فرقی نیست که مرجحیت یک مرجحی با روایت ثابت شود یا با درایت، چون درایت وقتی که می گوید «هذا مرجح» در ادامه می گوید «هذا مرجح بعد المرجح الصدوری». بنابراین درایت نیز تبعیت و طولیت بین مرجحات را اثبات می کند.

نمی دانیم چگونه شده است که محقق خراسانی فرموده اند بنا بر تعدی از مرجحات منصوصه، ترتیبی بین مرجحات وجود ندارد.

طبق نظر مختار همان بیانی که طبق مبنای اقتصار بر مرجحات منصوصه مفید ترتیب بین مرجحات بود، همان بیان نیزطبق مبنای تعدی از مرجحات منصوصه مفید ترتیب می باشد. لذا در بحث از مقتضای قواعد در ترتیب بین مرجحات فرقی نمی کند که قائل به اقتصار باشیم یا قائل به تعدی، خصوصا که خواهد آمد ریشه تعدی خودِ روایات می باشد.

مرحوم شیخ انصاری نیز قائل به تعدی هستند می فرمایند: «وقتی به خاطر روایات قائل به تعدی می شویم خود روایات نیز حکومت مرجحات صدوری بر جهتی را نیز می فهمانند».

حاصل: در مقتضای قواعد در ترتیب بین مرجحات فرقی بین اقتصار و تعدی نیست.

مقام دوم: ترتیب بین مرجحات به متقضای روایات

با نظر به روایات آیا بین مرجحات ترتیبی وجود دارد؟

تبصره:

ما بحث طبق مقتضای قواعد را تقدیم کردیم تا روشن باشد که با اثبات ترتیب بین مرجحات به مقتضای قواعد نیازمند بحث از مقتضای روایات نیستیم.

ص: ۷۱۸

بحث از مقتضای روایات زمانی ثمره دارد که در مقام بحث از متقضای قواعد نتوان به نتیجه رسید. و محقق خویی مدعی هستند که طبق مقتضای قواعد نمی توان ترتیب را تمام کرد و آنچه محقق نائنیی در بیان متقضای قاعده فرموده اند استحسان است. و حتی شیخ انصاری هم بایست می فرمود که این مباحث استحسانات هستند نه استظهارات.

اقوال:

۱. عدم ترتیب

۲.ترتیب

ادله:

دلیل عدم ترتیب: اختلاف روایات (محقق خراسانی)

دیدگاه محقق خراسانی این است با نظر به روایات ترتیبی بین مرجحات وجود ندارد، زیرا روایات در بیان مرجحات با هم اختلاف دارند، روایاتی این مرجح را ذکر کرده اند، روایاتی دیگر آن مرجح را، و طائفه سوم سه مرجح ذکر کرده اند و برخی اخبار از چهار مرجح نام برده اند؛ اختلاف روایات در بیان مرجحات شاهد و قرینه است بر عدم ترتیب بین مرجحات. امام علیه السلام که شهرت را مرجح معرفی می کنند «خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ»(۱) به خاطر آن است که شهرت یکی از مرجحات است، و از روایات ترتیب استفاده نمی شود و حال ــ اگر مخاطب فرض فقد شهرت را نمی کرد امام علیه السلام چیزی بیان نمی کردند و او ــ سائل است که پرسیده اگر شهرت نبود چه کنیم؟ و حضرت می فرمایند «خُذْ بِقَوْلِ أَعْدَلِهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِك »(۲) .

دلیل ترتیب: روایت قطب (محقق خویی)

محقق خویی با استدلال به روایت قطب راوندی قائل به ترتیب شده اند، ایشان از بین روایات علاجیه فقط روایت قطب را پذیرفتند، سند مقبوله را به خاطر ضعف سند ناتمام دانستند و دلالتش را نیز به این خاطر ناتمام دانستند که ترجیح با صفات راوی مربوط به حکمین است، همچنین برخی روایات را مربوط به باب حکمین دانستند و در مرفوعه فرمودند حالش روشن است، و شهرت را هم خروج از بحث می دانند چرا که قائلند وقتی خبری مشهور شد قطعی می شود و معارض آن خلاف سنت بوده و حجت نیست. همینگونه [غالب] روایات باب را به جز روایت قطب رد کردند.

ص: ۷۱۹

۱- (۱) عوالی اللئالی، محمد بن ابی جمهور احسائی، ج۴، ص۱۳۳، شماره۲۲۹.

۲- (۲) عوالی اللئالی، محمد بن ابی جمهور احسائی، ج۴، ص۱۳۳، شماره۲۲۹.

ترجیح به مخالفت عامه را که در روایت دیگر آمده بود فی الجمله پذیرفتند.

ایشان در نهایت دو مرجح را قبول کردند، ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه. ترجیح به این دو مرجح صحیح است چون در برخی روایات آمده است و مجموعا در روایت قطب آمده اند.

در روایت قطب ابتدا می فرماید «فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ» سپس می فرماید «فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ»(۱) . لذا به برکت روایت قطب ترتیب بین این دو مرجح لازم است.

و ایشان در فقه نیز طبق این مبنا مشی کرده است.

مناقشه یکم: ضعف سند در روایت قطب (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق روایت قطب راوندی فقط مرجحیت دو مرجح را درست می کند و باقی می ماند مرجحیت شهرت که آن هم مبنایی است و هر کس طبق مبنای خود مشی می کند.

و طبق مبنای مختار شهرت را نمی شود از بین مرجحات خارج کرد چون بهترین، مهم ترین و کارآمدترین مرجح شهرت می باشد. و مقبوله نیز از لحاظ سند تمام است.

در مباحث سابق گذشت که ما نتوانستیم سند روایت قطب راوندی را درست کنیم. آنجا بیان شد که چرا نمی توانیم به سند این روایت اطمینان پیدا کنیم. و با تتبع بیشتر اطمینان ما به عدم [چنین روایتی] بیشتر می شود.

در این رساله پانزده روایت از شیخ صدوق نقل کرده است ــ و دو حدیث از آن احادیث از حسن بن جهم صاحب الرضا علیه الصلاه و السلام می باشد ــ و هیچکدام از پانزده روایت با سندهایی که نقل شده است در کتب مرحوم صدوق پیدا نشده است.

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۱۸، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۲۹، ط آل البیت.

این رساله فقط روایت «إِنَّ عَلَی کُلِّ حَقٍّ حَقِیقَهً وَ عَلَی کُلِّ صَوَابٍ نُوراً»(۱) که مرحوم برقی در محاسن و کلینی در کافی و صدوق در امالی به سند نوفلی از سکونی نقل کرده اند به سند صحیح «عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه »(۲) نقل کرده است.

اگر این سند درست بود [و واقعا روایت برخوردار از این سند بود] اصحاب این سند را برای حدیث انتخاب می کردند و سراغ سند نوفلی نمی رفتند. اگر سند پاکیزه در دسترس اصحاب بود این روایت را با آن سند نقل می کردند.

صدوق در عیون اخبار الرضا علیه السلام در صدد نقل عین کلام امام رضا علیه السلام بوده و بر این هدف اصرار داشته است و در آن قضایای بسیاری را از حسن بن جهم نقل می کند و و ما تمام کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام راجستجو کردیم اما آن دو روایتی را در این رساله از حسن بن جهم نقل شده در عیون ندیدیم.

اکنون این نکته را به مباحث سابق می افزاییم که موضوعات این رساله خیلی پراکنده است و معلوم نیست که در علم حدیث نوشته شده است یا درایه یا علم اصول! برخی از شرح حال نویسان می گوید: «این رساله در علم درایه است» برخی دیگر میگویند: «در علم اصول است» ایشان در اینکه رساله در چه موضوعی است اختلاف دارند. در حالی که قطب که آدم ملایی بوده بعید است چنین بیاناتی داشته باشد.

۱- (۴) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۶۹.

۲- (۵) صاحب وسائل این روایت را از رساله قطب با همان سند نقل کرده است وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۱۹، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۳۵، ط آل البیت.

علاوه بر اینکه متن این رساله نیز جای تأمل دارد، این رساله ابتدا با تواتر شروع شده است سپس اجماع را تالی تلو تواتر را در اعتماد معرفی کرده است و در استدلال به اجماع به روایت «لن تجمعوا علی الضلاله» اهل سنت تمسک کرده است. بیشترین بحث را در اجماع دارد و می گوید «فإن المجمع علیه فی حکمنا لاریب فیه». سپس قول امام معصوم علیه السلام را مطرح می کند.

این مطالب مناقشه می شود به اینکه قول معصوم در تربه اول است نه آنکه در رتبه سوم باشد. در این رساله از موضوعات گوناگون و پراکنده بحث می شود از تواتر و اجماع و حال آنکه تواتر و اجماع ارتباطی با هم ندارند، سپس از قول معصوم و پس از آن از عرضه اخبار به یکدیگر بحث می کند.

رساله نظم علمی و منطقی ندارد و اینگونه سخن گفتن با جلالت قطب روانـدی سازگاری نـدارد. و اگر از قطب هم باشد از مسؤدات [چرک نویس] او در جوانی اش بوده و از تألیفات و مبیضاتش نمی باشد.

و شاید این رساله از قطب راوندی نباشد، ما شنیده ایم که قطب فرد محققی بوده است و سخنان محکمی زده است، اما این شنیده را با کتاب هایش تطبیق نکرده ایم و ظاهر آن است که او انسان مُلایی بوده است.

بنده هیچ کتابی از قطب را نداشتم تا رساله را با آن مقایسه کنم، و به نظر می رسد یکی از دقیق ترین راه های تشخیص اسناد تألیف به مؤلف آن است که کتاب های دیگر مؤلف را نگاه کرده و مسلک، مشی و مبنای مؤلف را به دست آورده و آن را با کتاب مورد نظر مقایسه کرد. همانا ذهنیات انسان در کتاب دیگرش هم متبلور می شود. مثلاً اگر کسی مکاسب شیخ انصاری را ببیند سپس رسائل را به او بدهند و نگویند که از شیخ انصاری است اما او می فهمد که این کتاب هم از شیخ است.

ص: ۷۲۲

و بعیـد نیست این رسـاله از مسـودات او بوده باشـد و آن را به شـاگردانی همچون منتجب الـدین و ابن شـهرآشوب القـا نکرده است. به طور طبیعی علما در جوانی مطالبی می نویسـند سـپس فرصت تکمیل یا معدوم کردن آن را نمی کنند سـپس ورثه که می خواهنـد اسم پدر را اعتلا بخشـند آن مسوده را مبیضه کرده و شخصـیت پدر را بیچاره می کنند در حالی که از علت اینکه چرا خود پدر آن را چاپ نکرد بی اطلاع هستند.

اگر این رساله از قطب باشد مسوده بوده و اعتبار نداشته و فرصت زیر خاک کردن نداشته است.

توصیه بنده آن است که چیزی را ناقص نگذارید، نواقص را یا تکمیل کنید یا معدوم نمایید تا مبتلی به گرفتاری نشوید.

ما تا اینجا به اطمینان نرسـیده ایم و إن شاء الله دوباره به کتب و کلمات ایشان مراجعه کرده و آن را تطبیق می کنیم بر مختصره از رساله ایشان.

آنچه امروز موجود است مختصـری از رسـاله بوده و خود رساله در دسترس نیست، و کسانی که اختصار کرده انـد دو نفر بوده انـد و هر دو نفر هنگـام اختصـار اتفـاق دارنـد بر اینکه گفته انـد «فصـل فی تعارض الأخبار» همین دو کلمه را [در عنوان] ذکر کرده و ادامه نداده اند.

این دو نفر اختصار کننـده اتفاق دارنـد در تقطیع چندین فصل، به ذهن می رسد که ایشان ملاحظه کرده اند که این قسـمت ها اهمیتی ندارد و چیز قابل اعتنایی ندارد لذا دنبال مطلب را ننوشته و نقطه چین گذاشته اند.

و سرنوشت این دو مختصره هم چنین سرنوشتی و این نکته منبهی است بر اینکه دیده اند این مباحث حرف حسابی نیست و آن را منعکس نکرده اند.

ص: ۷۲۳

حاصل بیان محقق خویی آن است که دو مرجح وجود دارد ۱. موافقت کتاب ۲. مخالفت عامه و روایات زیادی در اصل مرجحیت این دو مرجح وارد شده است و ترتیب بین این دو مرجح نیز از روایت قطب استفاده می شود.

حاصل مناقشه آنکه این رساله ثابت نیست و نمی دانیم مرحوم قطب خودش چنین رساله ای را نوشته یا ننوشته! و اگر نوشته کجا و چه زمانی نوشته است! بنابراین نمی توانیم بر این رساله اعتماد کنیم. و تا الآن ترتیب بین ترجیح به موافقت کتاب و ترجیح به مخالفت عامه درست نشده است.

مناقشه دیگر آن است که در این روایت امر به عرضه حدیث بر اخبار عامه شده است «فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِی کِتَابِ اللَّهِ- فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی أَخْبَارِ الْعَامَّهِ- فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ»(۱) و این روایت از ای جهت شاذ است.

این جمله در رساله هایی که از قطب پیدا شده است و در آن دو رساله مختصره وجود ندارد. مصحح و معلق چاپ جمله ی - فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی أَخْبَارِ الْعَامَّهِ- در داخل هلال () گذاشته است.

البته نبودن این جمله در آن دو رساله مختصره مضر نیست و نمی توان به آن مناقشه کرد، چون اولاً با پذیرش نقل این روایت از امین استر آبادی، این جمله در کتاب امین استر آبادی موجود است؛ و ثانیاً از متن دو رسال مختصره پیدا است که با اخلاف در متن اختصار شده است، در آن دو رساله از عبارت «فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا» تا عبارت «فَذَرُوهُ» حذف شده است و در ادامه تعبیر «وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ» آمده است و از این تعبیر فهمیده می شود که قبل از این عبارتی بوده است که حذف شده است، صدری داشته است که آن را به اختصار مضر حذف کرده اند.

ص: ۷۲۴

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۱۸، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۲۹، ط آل البیت.

مناقشه دوم: نبود ترتیب بین دو مرجح در مقبوله (نظر تحقیق)

مشکل دیگری که کلام محقق خویی دارد مشکل مبنایی است.

با مبنای پـذیرش مقبوله، به ذهن می رسـد که مقبوله ظهور دارد در عـدم ترتیب بین ترجیـح به موافقت کتاب و مخالفت عامه. مقبوله «يُنْظَرُ فَمَـا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَـابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَـالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَـذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ»(۱) (۲) این دو مرجـح را در ردیف همـدیگر ذکر کرده و ظهور دارد در عـدم ترتیب، ما باشـیم و [فقط] این جمله می گوییم این دو مرجح در عرض هم هستند و بعید است که در طول هم باشند و حضرت در عرض هم ذکر کنند.

با پـذیرش روایت قطب، آن روایت با مقبوله تعارض می کننـد. مقبوله می گویـد این دو مرجح در عرض هم هسـتند و روایت قطب می گوید در طول هم هستند با هم تنافی دارند.

جواب: اظهریت روایت قطب از مقبوله

اللهم کسـی بگویـد روایت قطب اظهر از مقبـوله است. ظهـور روایت قطب در طـولیت اظهر است از ظهور مقبوله در عرضـیت. روایت قطب تصریح به طولیت می کند و مقبوله غایت است و ظهور، و ما با اظهر دست از ظهور برمی داریم.

انصاف آن است که روایت قطب اظهر از از مقبوله است.

بررسی ادله

بیـان محقق خویی بـا اینکه دو منـاقشه دارد و از منـاقشه دوم می توان جواب داد با این وجود اگر مقبوله را پـذیرفتیم آیا از آن ترتیب استفاده می شود؟

۱- (۷) کافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۶۸، ح۱۰، ط اسلامیه.

۲- (۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص۱۰۶، ابواب صفات القاضی، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

نسبت به موافقت کتاب و مخالفت عامه هیچ ترتیب و طولیتی از مقبوله استفاده نمی شود اگر نگوییم که از آن عرضیت استفاده می شود.

همانا بحث مهم در ترجیح به شهرت و صفات راوی است که در مقبوله بر ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه مقدم شده است.

ممکن است از مقبوله استظهار شود که چون در امام علیه السلام در مقبوله ابتدا شهرت را ذکر کرده است لذا شهرت مقدم است.

مهم در بحث آن است که آیا مرجح صدوری _ بدون فرق بین شهرت و صفات راوی _ مقدم است بر سایر مرجحات؟

در مرفوعه هم ابتدا شهرت ذکر شده سپس صفات راوی!

ما نمی توانیم ثابت کنیم اما ذهن عرفی مان اینگونه استشمام می کند که تقدیم با ترجیح به شهرت است سپس ترجیح به صفات راوی.

و اگر کسی از مقبوله عمر بن حنظله استظهار کند که ترجیح به صفات راوی مقدم است سپس شهرت می باشد و این دو مقدمند بر موافقت کتاب و مخالفت عامه، استظهار این فرد منطبق با مقتضای قاعده می شود.

و اگر کسی نتوانست ترتیب را از روایات استظهار کند میگوییم در ترتیب بین مرجحات مقتضای قاعده کفایت می کند. و مقتضای قاعده آن است که ابتدا مرجح صدوری مقدم است مخصوصا شهرت، و شهرت خیلی مهم است.

و در نهایت می گوییم: ترتیب چه از روایات استفاده بشود یا نشود اولین مرجح شهرت می باشد. کشف روایت اعدل و اصدق از واقع مشکل است و نمی توان با آن کاری کرد لذا آن را کنار می گذاریم.

ما در فقه همینگونه عمل می کنیم نگاه می کنیم که روایات کدام طرف بیشتر است، و این روش از قدیم الایام در بین علما مرسوم بوده و کتب ایشان امثال شرایع و مبسوط و کتب قبل و بعد از آنها مملو است از این روش.

ص: ۷۲۶

معمول آن است که شـهرت اولین مرجح است و خبر معارض را خبر شاذ می نامند، شـهرت هم در اولویت و هم در اهمیت در رتبه نخست می باشد.

هر چند مشـهور آن است که شهرت سند را قوت می بخشد اما اگر کسی بحث های مدرسه ای را کنار گذاشته و ادعا کند که شهرت هم مرجح صدوری است هم مرجح جهتی است و هم مرجح مضـمونی است و بگوید شـهرت مرجح جامعی است و در رأس همه مرجحات است، [سخن دور از آبادی نگفته است].

اگر روایتی بین اصـحاب ائمه مشـهور شـد کما اینکه کشف می کنـد از امام علیه السـلام صادر شـده است همچنین کشف می کند که تقیه ای نیست. اگر تقیه ای بود به این مقدار زیاد نقل نمی شد.

وقتی نقل زیاد دارد کشف می کند که مضمونش مطابق با قرآن بوده و حق است.

و اینکه شـهرت مرجح است فرقی نمی کند که شـهرت روایی باشد یا شهرت عملی! و حتی مثل میرزای رشتی و وحید بهبهانی نیز در فقه مواردی پیدا شده است که در تعارض اخبار ابتدا به سراغ مشهور می روند.

در نهایت نظر تحقیق آن است که شـهرت مرجـح است اما یقین آور نیست به گونه ای نیست که شـهرت از مرجـح بودن بالاتر بوده و موجب شود که خبر مشـهور از تعـارض خـارج شود، بلکه وقتی در تعـارض، در طرفی یک یا دو خبر داریم و در طرف دیگر چندین خبر داریم، ترجیح با خبر مشهور است.

مـا در فقه به تبع سـابقین ابتـدا سـراغ شـهرت رفته و اگر یـک طرف مشـهور و طرف دیگر شـاذ بود می گوییم عمـل طبق خـبر مشهور است.

و اگر ترجیح به شـهرت مصداق نداشت، نوبت به موافقت کتاب می رسد سپس مخالفت عامه، هر چند نتوانستیم روایت رساله قطب را درست کنیم امـا موافق احتیـاط آن است که وقتی شـهرتی در بین نبود ابتـدا سـراغ موافقت کتاب سـپس مخالفت عامه برویم.

ص: ۷۲۷

ترجیح به موافقت کتاب بند به روایات است و هنگامی که بین روایات ترتیبی بین موافقت کتاب و مخالفت عامه نبود می توان ابتدا به سراغ موافقت کتاب سپس به سراغ مخالفت عامه رفت. وقتی دلیل نداریم می توان ابتدا سراغ هر کدام که خواست رفت اما چون روایت قطب در کار است مطابق احتیاط آن است که بگوییم: عمل طبق روایت قطب راوندی می باشد است که محقق خویی به آن عمل کرده و محقق نائینی و خیلی از محققین آن را صحیحه دانسته اند.

تا کنون در فقه همینگونه مشی کردیم و بعد از این هم اگر عمر و توفیقی بود همینگونه مشی خواهیم کرد.

بحث از ترتیب بین مرجحات پایان یافت و بعد از این کلام واقع می شود در تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه و نزاع بین مرحوم شیخ و آخوند و کلام ایشان را ملاحظه بفرمایید.

تنبیه پنجم تعدی از مرجحات منصوصه /تنبیهات/قاعده ثانوی /تعارض ۹۶/۰۱/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیه پنجم تعدی از مرجحات منصوصه /تنبیهات/قاعده ثانوی /تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه می باشد.

تنبیه پنجم: تعدی از مرجحات منصوصه

اقوال

در تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه اقوالی وجود دارد:

۱. عدم تعدی و اقتصار به مرجحات منصوصه.

۲. تعدی از مرجحات منصوصه به هر آنچه که موجب اقربیت است.

۳. تعدی از مرجحات منصوصه به هر آنچه که موجب ظن است.

۴. تعدی از مرجحات منصوصه به شق سوم که خواهد آمد.

شیخ انصاری علیه الرحمه می فرمایند: «بر تعدی از چند مرجح منصوصه به غیر آن ادعای اجماع شده است، و غیر آن می تواند هر آنچه که موجب اقربیت است باشد یا هر آنچه که موجب ظن است یا شق سوم»(۱) .

ص: ۷۲۸

۱- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۷۶.

و امثال مرحوم وحید بهبهانی علیه الرحمه ادعای اجماع کرده اند و شاید در کلمات علامه علیه الرحمه نیز این ادعا وجود داشته باشد.

تا جایی که ما اطلاع پیدا کردیم مرحوم شیخ مفید علیه الرحمه از مرجحات منصوصه تعدی کرده و فرموده اند: «اگر دو روایت متعارض وجود داشت و یکی از آنها از راوی جلیل القدری مثل محمد بن مسلم بود، از راوی جلیل القدر بودن مرجح است».

ایشان به جهت افقهیت کار ندارد، بلکه راوی سنگین وزن و جلیل موجب رجحان است. [در رأی شریف شیخ مفید آن بوده که] ما نمی توانیم ترجیح یکی از خبرین را تشخیص دهیم لکن وقتی راوی از بزرگان بود این خودش مرجح است.

بعد از شیخ مفید مرحوم شیخ طوسی علیهما الرحمه در مقدمه کتاب تهذیب می فرماید: «یکی از مرجحات آن است که خبر موافق با اصل و قاعده باشد». ما در ادامه بحث ترجیح به مرجحات خارجیه را مطرح کرده و آنجا موافقت اصل و قاعده با خبر را بحث خواهیم کرد.

مرحوم شیخ صدوق علیه الرحمه در پاره ای از کلماتشان می فرمایند «در تعارض خبر نهی با خبر رخصت، ترجیح با خبر رخصت می باشد زیرا خبر رخصت رحمت است و آن یک نوع ترجیح دارد بر خبر نهی».

مرحوم محقق حلی علیه الرحمه در معارج هم شبیه همان کلمات صدوق را دارند.

ظاهر آن است که از سوی علمای سابق ادعای اجماع شده است، علمای سابق، متن روایت قوی تر را بر روایت دیگر مقدم می داشتند. اگر یک روایت از عمار بن موسی الساباطی بود و روایت مقابل از راوی اضبط غیر عمار، روایت اضبط را بر روایت عمار مقدم می کردند.

آن مقدار که ما نگاه کردیم و در کلمات سابقین ممارست داریم ترجیح منحصر به مرجحات سه گانه یا چهار و پنجگانه نبوده است.

امر در بین علمای سابق به این نحو بوده است تا اینکه زمان می رسد به دوران مرحوم امین استر آبادی علیه الرحمه. نقل شده است که امین استر آبادی اول کسی که بر اصولیون خدشه کرده و طعن کرده که آنها از مرجحات منصوصه مروی تعدی می کنند به حدسیات خویش، برخی روایات را بر دیگری مقدم می دارند به خاطر ظن و حال آنکه (وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً) (۱) .

سپس محدث بحرانی صاحب حدائق در مقدمه حدائق می فرمایند: «ما حق نداریم از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه تعدی کنیم و این رأی امین استر آبادی است که اولی مبدع این نظریه است و آن از کلام مرحوم کلینی نیز اسشتمام می شود».(۲)

مرحوم ثقه الإسلام کلینی رحمه الله مطلب را باز نکرده است اما در مقدمه کتاب شریفش اصول کافی فرموده: «مرجحات عبارتند از شهرت، موافقت کتاب و مخالفت عامه» سپس فرموده: «از این موارد هم نمی شناسیم مگر موارد اقل را».(۳)

۱- (۲) نجم/سوره۵۳، آیه۲۸.

۲- (۳) حدائق الناضره، یوسف بحرانی، ج۱، ص۱۰۶.

۳- (۴) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۹.. فاعلم یا أخی أرشدک اللّه أنّه لا یسع أحدا تمییز شی ء، ممّا اختلف الرّوایه فیه عن العلماء علیهم السّلام برأیه، إلّا علی ما أطلقه العالم بقوله علیه السّلام: «اعرضوها علی کتاب اللّه فما وافی کتاب اللّه عزّ و جلّ فخذوه، و ما خالف کتاب اللّه فردّوه» و قوله علیه السّلام: «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد فی خلافهم» و قوله علیه السّلام «خذوا بالمجمع علیه، فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» و نحن لا نعرف من جمیع ذلک إلّا أقلّه و لا نجد شیئا أحوط و لا أوسع من ردّ علم ذلک کلّه إلی العالم علیه السّلام و قبول ما وسّع من الأمر فیه بقوله علیه السّلام: «بأیّما أخذتم من باب التسلیم وسعکم»

به ذهن می رسد که مرحوم کلینی می خواهند به مرجحات منصوصه اقتصار کنند، زیرا موارد اقل قلیل از مرجحات زمانی است که فقط به همان سه مرجح اکتفا کرده و تعدی نکنیم. اما اگر تعدی کرده و گفتیم «هر اقرب به واقع ترجیح دارد» اقل قلیل نخواهد بود.

بنابراین کلام مرحوم کلینی هم که از قدما است موهم در اقتصار بر مرجحات منصوصه می باشد.

مناقشه در استظهار از کلام کلینی: اقل اضافی

کسی ممکن است بگوید: «مراد مرحوم کلینی از اقل قلیل، اقل اضافی است، نه اقل حقیقی، [اقل حقیقی یعنی در دایره تمامی متعارضات موارد مرجح دارد اقل است و اقل اضافی یعنی دایره ترجیح نسبت به دایره تخییر اقل است] زیرا ایشان روایات صحیح را از بین صحیح و سقیم انتخاب کرده و در کتابش ثبت کرده و به یادگار گذاشته است و [حال] که در تعارض میگوید موارد ترجیح اقل قلیل است به خاطر آن است که اصاله التخییر را قبول داشته [همانطور که در ادمه کلامشان بیان کرده اند] و موارد فقد مرجح نیست به موارد تخییر اقل قلیل است.

در هر حال رأی مرحوم کلینی اقتصار باشد یا عدم اقتصار مهم نیست، نسبت به اقول حداقل شهرت بر تعدی محقق است و شیخ انصاری هم فرموده اند «بر تعدی ادعای اجماع شده است».

ادله

دلیل نخست: اصل عملی

شیخ انصاری قائل به تعدی شده است و در آغاز کلامش می فرماید: «نظریه تعدی از سوی ما منبی بر اصل عملی نیست»(1) تا کسی بگوید اصل عملی در دوران امر بین تعیین و تخییر، تعیین است «اذا دار الامر بین التعیین و التخییر، فالاصل التعیین» در نتیجه وقتی هر مزیتی پیدا شد ــ چه منصوص و چه غیر منصوص ــ امر دائر است بین احتمال تعیین ذو مزیت و احتمال تخییر بین ذو مزیت و فاقد مزیت و اصل تعیین می باشد.

۱- (۵) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۷۵.فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۷۵.

مناقشه: اصل محکوم اطلاقات

کسی توهم نکند که شیخ انصاری از باب اصل عملی قائل به تعدی است، چون اصل عملی حاکم دارد و حاکم آن اطلاقات تخییر است.

وقتی که روایت حاکم «إِذَنْ فَتَخَيَّر»(۱) «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ»(۲) در دوران امر بین تعیین و تخییر حکم به تخییر می کند ما نمی توانیم با اصل عملی تعدی را ثابت کنیم.

و تمسک به اصل عملی با وجود اطلاقات تخییر این مناقشه را در پی دارد که روایات تخییر ترجیح را نفی می کنند و ما از این اطلاقات به مقداری که تخصیص خورده است دست برمی داریم ــ و آن مقدار عبارت است است مرجحات منصوصه ــ و در مازاد مرجع اطلاق می باشد نه اصلی عملی.

بنابراین در نظر شیخ اعظم انصاری قدس سره تعدی را نمی شود با اصل عملی ثابت کرد و راه اثبات آن یک از دو راه زیر می باشد.

- فهم عمومیت از روایات ترجیح
- قصور اطلاقات و رجوع به اصل عملی

یا باید گفت که از روایات ترجیح عموم فهمیده می شود، در روایات ترجیح قرائنی وجود دارد که از آن قرائن عمومیت ترجیح به هر مزیت را می توان فهمید.

یا باید گفت که ادله تخییر اطلاق نداشته و قصور دارند، و نوبت به اصل عملی می رسد. ادله تخییر ناظر به جایی هستند که هیچ مزیتی چه منصوص و چه غیر منصوص در کار نیست، لذا در جایی که مزیت غیر منصوص وجود داشته باشد از تحت ادله خارج است و نوبت به اصل عملی می رسد و نتیجه اصل عملی تعدی به هر مزیت است.

۱- (۶) عوالی اللئالی، محمد بن ابی جمهور احسائی، ج۴، ص۱۳۳.

۲- (۷) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۹ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح۸.

راه حل نخست استفاده عموم است.

و راه حل دوم اسقاط عموم می باشد.

اگر عموم ادله تخيير را ساقط كرده و گفتيم اين ادله عموميت نداشته و تخيير منحصر است به جايى كه هيچ مزيتى در كار نباشد، چه مزيت منصوص و چه غير منصوص، با نبود اطلاق و عموم در ناحيه ادله تخيير نوبت به اصل عملى رسيده و اصل عملى مقتضى تعدى است.

شيخ اعظم انصارى مى فرمايند: «تدقيق نظر ايجاب مى كند كه بگوييم از اخبار ترجيح عموم استفاده مى شود و تأمل صادق ايجاب مى كند كه بگوييم اخبار تخيير قصور دارند و شامل مواردى كه از تعارض كه يك طرف مرجح غير منصوصه دارد نيست»(۱) .

شيخ اعظم انصارى قدس سره پس از اين كه تدقيق نظر و تأمل صادق را مطرح مى كند مطلب را دنبال نكرده است. اما مهم در نظر ايشان استفاده عموم از بعض فقرات اخبار ترجيح مى باشد.

دليل دوم: فهم عموميت از روايات ترجيح

شيخ اعظم از سه فقره _ كه در ترجيح به صفات راوى و شهرت و مخالفت عامه وجود دارد _ استفاده مى كند كه مرجحات منحصر در مرجحات منصوصه نيستند.

فقره نخست: صفات رواى

مقبوله اصدقيت را مرجح قرار داده است«أَصْدَقُهُمَا»(۲) و مرفوعه اوثقيت را «خُذْ بِقَوْلِ أَعْدَلِهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ »(۳) .

شيخ انصارى قدس سره مى فرمايند از مرجح قرار گرفتن اصدقيت در مقبوله و اوثقيت در مرفوعه استفاده عموم مى شود. وجه اخذ خبر اصدق آن است كه قول اصدق اقرب به واقع است. صدق يعنى مطابقت با واقع، و اصدق نيز مى شود مطابقت بيشتر با واقع. ثقه بودن راوى موجب مى شود خبر مطابق با واقع شود و خبر اوثق با واقع مطابق تر است. به خلاف صفت اعدليت، كه از آن و از افقهيت نمى توان عموم فهميد.

۱- (۸) فرائد الاصول، شيخ مرتضى انصارى، ج۴، ص۷۵.

۲- (۹) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملى، ج۲۷، ص۱۰۶، أبواب صفات القاضى، باب۹، ح۱، ط آل البيت.

۳- (۱۰) عوالى اللئالى، محمد بن ابى جمهور احسائى، ج۴، ص۱۳۳.

از دو عنوان اصدق و اوثق می توان فهمید که نکته اصدق صدق بیشتر است و نکته اوثق، وثوق بیشتر می باشد. و آن وقت [که نکته اخذ اصدق و اوثق، مطابق بیشتر با واقع شد] بین اصدقیت و اضبطیت فرقی وجود ندارد و می توان به مرجحیت اضبط تعدی کرد.

وقتی یک روایت از راوی ضابط است و روایت دیگر از راوی اضبط، روایت اضبط مطابقت بیشتری با واقع دارد(۱) .

کلام شیخ تتمه ای دارد و آن را بعد از طرح مناقشه آخوند ذکر خواهیم کرد.

مناقشه یکم : تمام الملاک نبودن اقربیت (محقق خراسانی و دیگران)

محقق خراسانی و دیگران به بیان شیخ اعظم مناقشه کرده و می فرمایند:

بیشتر بودن جهت ارائه در خبر اصدق و اوثق مورد پذیرش بوده و قابل انکار نیست. لکن اگر شیئی که جهت ارائه دارد حجت شد، نمی توان از حجیت آن استفاده کرد که تمام الملاک حجیت جهت ارائه است. مرجح بودن شیئی که جهت ارائه دارد دلیل نمی شود که تمام الملاک مرجحیت جهت ارائه واقع است.

همانا خبر ثقه ارائه ظنیه نوعیه از واقع دارد، و وقتی شارع آن را حجت کرد، نمی توان از آن کشف کرد که شارع ظن نوعی را حجت کرده است.

ما نمی دانیم ملاک حجیت چیست! شاید در حجیت خبر ثقه، آن ظن نوعی که از طریق خبر ثقه حاصل می شود ملاک حجیت است.

امر همینگونه است در مرجحیت، ما نمی دانیم ملاک مرجحیت چیست! و اگر شارع اصدقیت و اوثقیت را مرجح قرار داد، هر چند جهت ارائه در این دو بیشتر از صادق و ثقه است، اما ملعوم نیست که ملاک مرجحیت ارائه بیشتر و اقربیت به واقع بوده است لذا نمی وان از عنوان اصدقیت و اوثقیت ملاک را کشف کرد.

ص: ۷۳۴

۱- (۱۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۷۶.

شاید آن ارائه بیشتری که از اصدق ناشی شده است ملاک مرجحیت می باشد نه ارائه بیشتری که از هر راهی ناشی شده است مثل خبر اعدل و افقه _ بنابراین شاید شارع می خواهد با مرجح قرار دادن خبر اصدق، صداقت را ترویج کند لذا خبر اصدق را مرجح قرار می دهد.

مرحوم آخوند کلام خود را با بیان ذیل تأیید می کنند.

همانطور که در عنوان «اعدلیت» و «اورعیت» می گوید مرجحیت این دو عنوان تعبدی است و ارائه ناشی از خبر اعدل مرجح است، همانا مرجحیت «اصدقیت» هم به همان سیاق است و شاید مرجحیت آن تعبدی بوده و ارائی ناشی از خبر اصدق مرجح باشد نه مطلق ارائه. (۱)

پرسش: مرحوم آخوند علیه الرحمه در سند مرفوعه مناقشه کرد و در مقبوله فرمود مربوط به حکمین است، حال چگونه این دو روایت را پذیرفته و به شیخ انصاری جواب می دهد.

پاسخ: آخوند بر فرض دلالت مرفوعه و مقبوله بر مرجحیت اصدقیت و اوثقیت به شیخ اعظم پاسخ می دهد. آخوند الآن از آن اشکالات رفع ید کرده است و در اول فصل فرمود: «بر فرض اینکه دلالت روایات بر ترجیح تمام باشد و مرجحات منصوصه را قبول کنیم آیا می توان از آنها تعدی کرد؟»

محقق خراسانی بنابر پذیرش روایات مناقشه دلالی کرده اند.

مناقشه دوم: ناتمام بودن سند مرفوعه و مقبوله (محقق خویی)

محقق خویی اصل دلالت مرفوعه بر مرجحیت را پذیرفته اند و مناقشه کرده اند که مرفوعه سند ندارد.

در مقبوله هم دو اشکال وارد کرده انـد. اولاً؛ مقبوله هم سـند نـدارد و ثانیاً مقبوله مربوط به حکمین است و ارتباطی با خبرین متعارضین ندارد.(۲)

ص: ۷۳۵

۱- (۱۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۴۴۷.

۲- (۱۳) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۴۲۱.

بنابراین محقق خویی جواب فقره نخست «اصدقیت و اوثقیت» را مبنای خود جواب دادند.

جواب: (نظر تحقیق)

به ذهن می رسد که بیان مرحوم شیخ اعظم انصاری قدس سره درست تقریب نشده است.

اما مناقشات مرحوم محقق خویی وارد نیست چون سند مقبوله تمام است، و ترجیح به صفات هم مربوط به خبریت متعارضین می باشد.

البته خود مرحوم شیخ انصاری نیز با فرض تنزل به مقبوله استدلال کرده است. ایشان نیز مقبوله را مربوط به باب حکمین می دانست.

و البته شیخ مرفوعه را از لحاظ سندی اقوی از مقبوله می دانست و آن را هم مربوط به باب حکمین نمی دانست.

به ذهن می رسد که ادعای شیخ انصاری چیز دیگری است، شما کلام ایشان را ملاحظه کنید ببینید برداشت ما تحمیل بر کلام شیخ است یا استظهار از آن است؟(1)

شیخ انصاری ادعا دارند که اعدلیت و افقهیت و اورعیت صفات مخبر هستند و به خبر کاری سرایت نمی کنند. خبر مخبر افقه مقدم است بر خبر مخبر فقیه.

ایشان در اصدقیت و اوثقیت ادعا دارند که متفاهم عرفی از «أَصْدَقُهُمَا»(2) صدق خبری است نه صدق مخبری. وقتی شارع میگوید: اصدق را بگیر یعنی خبری که صادق تر است را بگیر، خبر اقرب به واقع را بگیر. هر چند مقتضای جمود بر لفظ آن است که «أَصْدَقُهُمَا» یعنی اصدق از بین دو مخبر لکن متفاهم عرفیِ این کلام «هنگامی که دو خبر تعارض کردند خبر اصدق را بگیر» آن است که خبری که خود خبر اصدق از خبر دیگر است را بگیر.

۱- (۱۴) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۷۷.. لأنّ أصدقیّه الراوی و أوثقیّته لم تعتبر فی الراوی إلّا من حیث حصول صفه الصدق و الوثاقه فی الروایه، فإذا کان أحد الخبرین منقولا باللفظ و الآخر منقولا بالمعنی کان الأوّل أقرب إلی الصدق و أولی بالوثوق

۲- (۱۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

اصدقیت مخبر طریق است به اصدقیت خبر، چون می خواهد خبری را بر خبر دیگر ترجیح بدهد.

شیخ ادعا دارند که دو مخبر بودند که یکی اضبط و دیگر ضابط، در اینجا اگر به اضبط اصدق اطلاق کنیم، این اسناد و اطلاق عرفا صحیح خواهد بود. یعنی او در خبرش صادق تر است و اقرب به واقع می باشد.

اضبط و ضابط هر دو راستگو هستند و چنین نیست که یکی راستگو و یکی راستگوتر باشد، بلکه هر دو بنده خدا متحرز از کذب هستند اما عرفا صحیح است که به اضبط بگوییم اصدق است، یعنی خبر او صدق بیشتری دارد. زیرا که صدق و کذب، موثوق بودن و موثوق نبودن صفت خبر می باشد.

تمام نکته کلام شیخ این است که اصدقیت و اوثقیت مرجح شده اند و نمی خواهد بگوید ما مناط را کشف می کنیم و مناط مرجحیت اقربیت به واقع است.

بلکه ادعای ایشان در کشف مناط نیست و همان ادعایشان در این است که وقتی گفته می شود «خبر مخبر اصدق را بگیر» معنایش آن است که خبر اصدق را بگیر. خبری که صدقش بیشتر است، خبری که احتمال صدقش بیشتر است.

اصدق در ظاهر صفت مخبر است، اما لبش صفت خبر است چون به اصدق و اوثق، اصدق و اوثق گفته می شود به خاطر مطابقت [خبر] با واقع.

و این نکته در افقه وجود ندارد، افقه یعنی کسی که فهمش قوی است و فهم قوی ربطی به خبر ندارد، افقه صفت مخبر است، [اما در لب صفت خبر نیست].

بله صدق و کذب، موثوق بودن و موثوق نبودن صفت خبر می باشند اما فقه، ورع و عدالت صفت مخبر هستند.

ص: ۷۳۷

[خبر انسان راستگوتر را بگیر یعنی خبری که راستی آن بیشتر است را بگیر] به خلاف افقه و اورع که از آنها فهمیده نمی شود که خبر راست تر و صدق بیشتری دارد.

احتمال صدق در این خبر بیشتر است، این خبر اشدُّ صدقاً است از خبر دیگر، خبر دیگر خبر صادق است و در آن بحث نداریم، اما نکته آن است که خبر به صادق و موثوق به متصف می شود، و اصدق بودن مخبر به لحاظ صدق خبر است، اسناد صدق اصاله برای خبر می باشد خبر مطابق با واقع.

مؤید بودن فهم سائل

شیخ انصاری در ادامه می فرماید «سائل هم از اصدقیت اینگونه فهمیده است که هر اقرب به واقع مقدم است»(۱) . طبیعی آن بود که بپرسد اگر این چهار مرجح وجود نداشت وظیفه چیست؟ اما او هر مزیتی فهمیده است و دوباره می پرسد «اگر هیچکدام بر دیگری ترجیح نداشت وظیفه چیست؟» «قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ»(۲) یعنی یکی بر دیگر هیچ برتری ندارد.

۱- (۱۶) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۷۶.. و يؤيّد ما ذكرنا: أنّ الراوی بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صوره وجود بعضها و تخالفها فی الراويين، و إنّما سأل عن حكم صوره تساوی الراويين فی الصفات المذكوره و غيرها، حتّى قال: «لا يفضل أحدهما على صاحبه»، يعنی: بمزيّه من المزايا أصلا، فلو لا فهمه أنّ كلّ واحد من هذه الصفات و ما يشبهها مزيّه مستقلّه، لم يكن وقع للسؤال عن صوره عدم المزيّه فيهما رأسا، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات، فافهم

۲- (۱۷) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱، ط آل البيت.

وقتی وقتی فرضی را می پرسد که هیچیک از راوی ها بر دیگری هیچ برتری ندارد، فهمیده می شود که سائل از عبارت قبل مطلق فضیلت را فهمیده است و سؤال را اینگونه طراحی می کند. و الا اگر فقط مرجحات منصوصه قبلی را فهمیده بود اینگونه سؤال می کرد که «اگر این چهار صفت نبود وظیفه چیست؟»

عمر بن حنظله فرض نکرد که هر دو روای صادقند یا هر دو ورع هستند، بلکه در سؤال فرض کرد که هر دو عادلند «فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ» و فرض کرد که هیچ فضلیتی بر یکدیگر ندارند.

فهم عمر بن حنظله هم مؤید است که او از آن چهار صفت فهمید که هر صفتی که اقربیت بیاورد مرجح است.

البته این نکته مؤید است و دلیل نمی باشد و ممکن است کسی بگوید مراد از نبود فضل هیچکدام بر دیگری «لَا يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ» یعنی عدم فضل در همان چهار صفت مذکور.

و با این توضیحات به نظر می رسد ادعای ایشان در اصدقیت و اوثقیت ادعای درستی است. و مناقشه کنندگان از نکته غفلت کرده و از آن جواب نداده اند.

آیا اینکه شیخ ادعا کرده است که بازگشت «صدق» به خبر است واضح البطلان است؟

به ذهن می رسد ادعای فهم عرفی صحیح است. و وقتی گفته می شود «دو نفر خبرشان با هم تعارض کرد سخن اصدق را بگیر» فهم عرفی آن است که احتمال مطابقت این خبر نسبت به دیگری بیشتر است.

متفاهم عرفی از صدق همین است زیرا صدق صفت خبر است. وقتی گفته می شود«دو نفر خبرشان با هم تعارضکرد سخن راستگوتر را بگیر» و امر به اخذ خبر راستگوتر می شود از این باب است که خبر او صدق بیشتری دارد، راستگوتر بودن طریق است به اقربیت خبر به واقع.

ص: ۷۳۹

[فرق اصدق و افقه در آن است که] افقه فکر کرده و حدس می زند و [اصدق واقع را نشان می دهد].

به خاطر همین نکته توصیه همیشگی ما آن است که از انسان های داناتر نپرسید «استاد چه گفته است؟» زیرا ایشان از نزد خود تصرف کرده و اضافه می کنند، از کسانی که فقه شان ضعیف و متوسط است بپرسید «استاد چه گفته است؟» ایشان تحفظ می کنند بر عبارت استاد.

اعدلیت و عدالت، افقهیت و فقه مطابقت کلام با واقع را زیاد نمی کند، و اگر مطابقت را هم زیاد کند ربطی به بحث ندارد [چون متفاهم عرفی از «خبر افقه را بگیر» آن نیست که خبر افقه مطابقتش با واقع بیشتر است.]

نکته بحث شیخ انصاری آن است که اصدقیت و اوثقیت، بازگشت می کند به صفت خبر، و وقتی صفت خبر شد، وصف خبر می شود اقرب به واقع، نبابراین از اصدقیت و اوثقیت می فهمیم که هر اقرب به واقع مقدم است بر قریب به واقع.

سخن در ذهن ما متین است و مناقشه کننده ها در آن درست تأمل نکرده اند.

پایان بحث از فقره نخست، اما فقره دوم «اخذ به شهرت» را برای جلسه فردا ملاحظه بفرمایید.

فقره «فإن المجمع علیه لاریب فیه» /دلیل دوم تعدیفهم عمومیت از سه فقره/تنبیه پنجم تعدی از مرجحات /تنبیهات/قاعده ثانوی/تعارض ۹۶/۰۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فقره «فإن المجمع علیه لاریب فیه» /دلیل دوم تعدی:فهم عمومیت از سه فقره/تنبیه پنجم تعدی از مرجحات /تنبیهات/قاعده ثانوی/تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تعدی از مرجحات منصوصه بود، و کلام به دلیل شیخ انصاری برای تعدی از مرجحات منصوصه رسید. دومین فقره ای که ایشان از آن عمومیت فهمیده است تعلیل «فإن المجمع علیه لاریب فیه» در مقبوله می باشد.

ص: ۷۴۰

فقره دوم: تعلیل «فإن المجمع علیه لاریب فیه»

دومین فقره ای شیخ اعظم انصاری قدس سره از آن استفاده عمومیت ترجیح فهمیده است جمله تعلیلیه «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ»(۱) (۲) در مقبوله می باشد.(۳)

ایشان دو مقدمه برای این فهم ذکر کرده اند.

مقدمه نخست: اضافی بودن «لاریب فیه»

«لَا رَيْبَ فِيهِ» در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه اضافی است.

مقدمه دوم: عمومیت تعلیل

امام علیه السلام «فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا» یعنی «خذ بما اشتهر بین اصحابک» را تعلیل کرده است به «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ»، بنابراین جمله «فإن المجمع علیه» تعلیل است و علت موجب تعمیم می باشد.

ایشان طبق این دو مقدمه نتیجه گرفته است که بنابراین اگر هر جا دو خبر متعارض وجود داشت و ریب یکی از آنها کمتر بود آن اقرب به واقع است. و خبری که اقرب به واقع است مقدم است بر خبری که شامل یک جهت می باشد.

ایشان این مثال را زنده است که اگر دو خبر متعارض شدند که یکی از آنها به شکل نقل به معنا و یکی نقل به لفظ به دست ما رسیده بودند، در این صورت در خبر منقول به معنا یک ریبی وجود دارد که در نقل به لفظ نیست _ شاید منقول به معنا بد گونه نقل به معنا شده است _ و خبر نقل به لفظ با استفاده از عموم تعلیل بر خبر نقل به معنا مقدم می شود، چون در نقل به معنا ریبی وجود دارد که در منقول به معنا وجود ندارد. زیرا تعلیل میگوید «هر چه که ریب زیادی ندارد آن را اخذ کن.»

۱- (۱) کافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۳۸، ح۱۰، ط اسلامیه.
۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱، ط آل البیت.
۳- (۳) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۷۷.

مناقشه در مقدمه نخست: (محقق خویی)

صحت و تمامیت مقدمه دوم شیخ انصاری قدس سره، عمومیت تعلیل واضح است. همانا مناقشه در مقدمه نخست ایشان می باشد.

شیخ انصاری در مقدمه نخست ادعا دارند که مراد از «لَا رَيْبَ فِيهِ» در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» لاريب فيه اضافی است، نه لاريب فيه مطلق. یعنی امام علیه السلام می فرمایند خبری که مقدم است لازم نیست از تمامی جهات لاریب فیه باشد، بلکه مراد امام علیه السلام خبری که با اضافه به خبر شاذ، ریب خبر شاذ را ندارد.

خبری که لاریب فیه مطلق می باشد ــ به قول محقق خویی علیه الرحمه ــ حجت قطعی است و خبر مقابل لاحجت است.

و خبر لاریب فیه مطلق به قول محقق خراسانی علیه الرحمه عرفاً لاریب فیه مطلق می باشد؛ یعنی عرف اطمینان و وثوق به صدورش دارد. بنابراین مرجحی که موجب اطمینان و وثوق به صدور شود، موجب اطمینان به واقع می شود.

دیدگاه محقق خراسانی و پس از ایشان محقق خویی در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» آن است که مراد از «لاریب فیه» لاریب فیه مطلق می باشد، با این تفاوت که محقق خویی خبر لاریب فیه را خبر قطعی و سنت قطعیه تلقی می کنند و آخوند آن را لاریب فیه عرفی دانسته و سنت قطعی تلقی نمی کنند و تعدی می کنند به هر مرجحی که موجب اطمینان است، نه آنکه موجب اقربیت باشد.

و از اینرو محقق خویی خبر مشهور را سنت قطعی می دانند و خبر شاذ را که بر خلاف سنت قطعیه است غیر حجت می دانند.

بررسی اضافی و یا مطلق بودن «لاریب فیه»

و نکته محوری بحث در همین مقدمه نخست می باشد که آیا مراد از «لَا رَيْبَ فِيهِ» در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه مطلق است که مخالفین شیخ اعظم می فرمایند یا مراد لاریب فیه اضافی است که نظریه شیخ انصاری است.

ادعـای شـیخ انصـاری آن است که «لَا رَیْبَ فِیهِ» لاریب فیه اضافی است و این ادعا خلاف ظاهر است، زیرا «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ» ظهور دارد در لاریب مطلق، و معنا آن باشـد که خبر مشـهور نسبت به خبر شاذ ریب نـدارد خلاف ظاهر است. شـخ اعظم به همین جهت سه قرینه ذکر کرده اند که مراد از «لَا رَیْبَ فِیهِ» لاریب فیه اضافی است.(۱)

سه قرینه برای اضافی بودن «لاریب»

قرینه نخست: معنا نداشتن ترجیح به صفات، طبق معنای لاریب فیه مطلق

اگر مراد از «لَا رَیْبَ فِیهِ» لاریب فیه مطلق باشـد نوبت به ترجیح به صـفات نمی رسد. وقتی یکی از خبرها لاریب فیه مطلق بوده و بیّنٌ رشده است، نوبت به ترجیح به اصدق و اعدل نمی رسد.

این در حالی است که امام علیه السـلام پیش از ترجیح به شـهرت، ترجیح به صفات را مطرح کرد و فرمود: «الْحُکْمُ مَا حَکَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِی الْحَدِیثِ وَ أَوْرَعُهُمَا».(۲) (۳)

قرینه دوم: معنا نداشتن مشهور و بیّن بودن هر دو، طبق معنای لاریب فیه مطلق

امکان نـدارد مراد از «لَا رَیْبَ فِیهِ» لاریب فیه مطلق باشـد، زیرا بعد از ترجیح به شـهرت فرض شده است که هر دو خبر مشـهور باشند و امکان ندارد که هر دو خبر بیّن و لاریب فیه مطلق باشند.

اما اگر مراد «لَا رَیْبَ فِیهِ» لاریب فیه اضافی باشـد، اشـکالی ندارد که هر دو خبر مشـهور بوده و هر دو لاریب فیه باشـند، ممکن است که آن ریبی که در خبر شاذ وجود دارد در هیچ کدام از خبرین متعارضین وجود نداشته باشد.

ص: ۷۴۳

۱- (۴) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۷۷.

۲- (۵) کافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۳۸، ح۱۰، ط اسلامیه.

۳- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

قرینه سوم: معنا نداشتن مرجحات بعدی، طبق معنای لاریب فیه مطلق

اگر معنای «لَا رَیْبَ فِیهِ» لاریب فیه مطلق باشد نوبت به مرجحات بعدی نمی رسد، زمانی که هر دو خبر قطعی هستند، معنا ندارد که موافقت کتاب و مخالفت عامه مرجح باشد.

شیخ انصاری با توجه به این سه قرینه نتیجه گرفته اند که مراد از مجمع علیه در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» مشهور است که در مقابل شاذ، ریب آن را ندارد.

و با توجه به اینکه «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» علت است و علت عمومیت دارد استفاده می شود که هر جا در تعارض یک خبر ریبی داشت و خبر مقابل نسبت به معارضش آن ریب را نداشت، ترجیح با خبری است که ریب مضاف را ندارد.

مناقشه یکم در قرینه نخست:

محقق خویی می توانند به قرینه نخست اینگونه مناقشه کنند که ترجیح به صفات مربوط به قضاوت است و ارتباطی با مرجحات خبرین ندارد.

البته مرحوم شیخ انصاری تنزلی بحث کردند یعنی بر فرض دلالت مقبوله بر ترجیح، تعدی صحیح است.

جواب: تناسب صفت اصدقیت و اوثقیت با ترجیح خبر نه حکم (نظر تحقیق)

اصدقیت و اوثقیت با ترجیح خبر تناسب دارد نه با ترجیح حکم. همان سخنی که شیخ اعظم در تعدی از فقره «اصدقیت و اوثقیت» بیان می کرد.

ما قبل از آنکه بیان شیخ را ببنیم نیز همان بیان را در ذهن داشته و می گفتیم: «اصدقیت و اوثقیت با ترجیح خبر تناسب ندارد نه با ترجیح حکم».

مناقشه دوم: استفاده ترتیب از غیر مقبوله

محقق خراسانی در قرینه نخست شیخ اعظم مناقشه نکرده اند و شاید این قرینه در نظرشان اهمیت نداشته است لذا به آن مناقشه نکرده اند.

شاید محقق خراسانی بفرمایند: مقبوله بر ترتیب بین مرجحات دلالت نمی کند و ما ترتیب را از این روایت استفاده نکردیم.

و اما اینکه امام علیه السلام در صدر مقبوله فرموده خبر اصدق را اخذ کن به خاطر آن است که ترجیح به اصدقیت و اعدلیت هم آنجا وجود دارد و شهرتی در کار نیست. و در این روایت بین ترجیح به شهرت و ترجیح به صفات ترتیبی وجود ندارد، در این روایت حضرت ترجیح به صفت اعدلیت را بیان کرده است و اگر راوی سؤال جدیدی نمی پرسید امام در ادامه چیزی نمی فرمودند. حال که راوی پرسیده است از آن جهت بین دو خبر تفاضلی وجود ندادر چه کنیم. امام می فرمایند «برو سراغ شهرت».

شیخ انصاری در قرینه نخست می فرمایند «اگر مراد از لاریب فیه مطلق باشد، ترجیح به صفات معنا ندارد» و در مناقشه می گوییم: «بله اگر مراد از شهرت، لاریب فی مطلق باشد، ترجیح به صفات قبل از ترجیح به شهرت معنا ندارد، لکن امام علیه السلام ترجیح به صفات را بر خبرین متعادلین از نظر شهرت تطبیق نکردند تا ترجیح به صفات مترتب باشد بر مشهورین متعادلین، بلکه در این روایت در فرضی با صفات ترجیح داده شده است که هیچکدام از خبرین مشهور نیستند».

قرینه نخست شاید به خاطر این مناقشه در نظر آخوند اهمیتی نداشته است و به آن مناقشه ننموده است.

مناقشه به قرینه دوم: امکان اجتماع دو «لاریب فیه» صدوری

شیخ انصاری قدس سره در قرینه دوم ادعا کردند مراد از «لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه اضافی است چون هر دو خبر امکان ندارد مشهور و لاریب باشند.

ص: ۷۴۵

محقق خویی به این قرینه مناقشه می کنند که مراد از «لَا رَیْبَ فِیهِ» لاریب فیه صدوری است فقط، چون شهرت مرجح صدوری است.

در مجمع علیه ریبی نیست یعنی ریب صدور در آن وجود ندارد؛ به همین جهت دو خبری که ریب صدوری در آنها وجود ندارد و قطعی هستند امکان اجتماع دارند. امکان دارد هم این خبر نقل زیاد داشته باشد و هم آن خبر، و هر دو یقینا از امام صادر شده باشند.

هر دو قطعاً صادر شده باشند اشکالی ندارد، و اما اینکه یکی قعطا مراد جدی نیست، در نهایت باید چه کرد مسأله ای است که در مباحث آینده آن را مطرح خواهیم کرد.

مناقشه به قرینه سوم: جریان سایر مرجحات در خبرین قعطیین متعارضین

تا اینجا روشن شد که امکان دارد هر دو خبر مشهور باشند. و وقتی مشهور بودن هر دو خبر امکان داشت، قرینه سوم شیخ انصاری هم مخدوش شده و امکان پیاده شدن مرجحات دیگر هم وجود دارد.

شیخ انصاری فرمود: «اگر هر دو خبر لاریب فیه مطلق باشند بقیه مرجحات معنا ندارد و پیاده نمی شوند»

مناقشه: مگر سایر مرجحات در دو خبر قعطی الصدور متعارض جاری نمی شوند، وقتی ما با گوش خودمان دو خبر متعارض را که یکی موافق کتاب و دیگری مخالفت کتاب است، یا یکی مخالف عامه و دیگر مخالفت عامه است از امام علیه السلام می شنویم و با هم تعارض دارند، یکی از خبرین را به خاطر موافقت کتاب یا مخالفت عامه ترجیح می دهیم.

تا اینجا سه قرینه بر خلاف ظاهر از دست شیخ انصاری گرفته شد و نه تنها «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ» ظهور دارد در لاریب فیه مطلق بلکه این ظهور مؤید هم دارد.

قرائن و مؤیدات ظهور

قرینه نخست: تأیید ظهور

برخی ادعا کرده اند که ظاهر «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» مؤید نیز دارد. و مؤید عبارت است از اینکه در زمان عمر بن حنظله واسطه ها اندک بوده و أسناد زیاد نبودند و واسطه بین شخص و امام علیه السلام یک نفر، یا دو نفر بوده است و آن واسطه ها را هم می شناختند. وقتی واسطه ها اندک باشد و روایتی مشهور شود به طور طبیعی علم به صدور پیدا می شود.

مرحوم آخوند قدس سره فرموده اند به طور طبیعی اطمینان به صدور پیدا می شود.(۱)

قرینه دوم: تمسک به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله

برخی این قرینه اقامه کرده اند که حضرت بعد از آنکه فرمود «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» فرمودند « وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ»(۲) (۳) سپس آن حدیث معروف رسول خدا صلی الله علیه و آله را خواندند «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ».(۴) (۵)

وقتی حضرت می فرمایند «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» سپس می فرمایند امور سه گونه هستند بعد از آن به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله تمسک می کنند، این تمسک ظهور دارد در اینکه روایت مجمع علیه «بیّن رشده» می باشد. حضرت می خواهند با این تمسک مجمع علیه را داخل در «بین رشده» کنند، پس معلوم می شود که مراد از « لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه مطلق است.

۱- (۷) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۴۴۷.

۲- (۸) کافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۳۸، ح۱۰، ط اسلامیه.

۳- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

۴- (۱۰) کافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۳۸، ح۱۰، ط اسلامیه.

۵- (۱۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

لاریب فیه مطلق، بین الرشد می باشد نه لاریب فیه اضافی.

حاصـل آنکه اولاًـ اضـافی بودن «لَا رَيْبَ فِيهِ» خلاف ظاهر است و ثانیاً دو مؤیـد وجود دارد که مراد از « لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه مطلق است.

نظر تحقیق

سخن شیخ انصاری در نظر تحقیق سخن تمام و درستی است و مراد از «لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه اضافی است.

و اما مؤیدهایی که برای مطلق بودن «لَا رَيْبَ فِيهِ» بیان شده نادرست بوده و مناقشه دارد.

مناقشه بر تأییدهای مطلق بودن «لَا رَيْبَ فِيهِ»

مناقشه بر قرینه نخست

محقق خراسـانی فرمود: وقتی واسـطه هـا انـدک بود و نقـل کثرت داشت، طبع قضـیه اقتضـا می کنـد که صـدور حـدیث مورد اطمینان باشد.

لکن باید گفت: صـحیح است که شهرت نقل خبر یا شهرت عمل به آن با قلت وسائط به طور طبیعی موجب اطمینان به صدور است لکن این در زمانی است که خبر معارض نداشته باشد.

فرض آن است که روایت معارض شاذ را ثقه نقل می کند و اگر این معارض نبود آن خبر مشـهور با قلت واسطه حجت بود اما با وجود خبر معارض مقتضای طبع قضیه اطمینان به صدور نیست.

مناقشه بر قرینه دوم

و در قرینه دوم گفته شد در ذیل امور به سه دسـته تقسـیم شده اند «أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْـكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ» و سپس به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله تمسک می شود، و تمسک به آن ظهور دارد در اینکه مجمع علیه، داخل در «بین رشـده» است، چون وقتی این روایت بین رشـده است که لاریب فیه مطلق باشـد، نه لاریب فیه اضافی و به قول شیخ انصاری روایت لاریب فیه مضاف با هزار ریب امکان اجتماع دارد.(۱)

ص: ۷۴۸

۱- (۱۲) ما این جمله در فرائد الاصول نیافته و در کفایه مرحوم آخوند یافتیم. کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۴۷۷.

در نظر تحقیق بیان اقسام سه گانه بعد از «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» [و تمسک به روایت رسول خدا صلی الله علیه و آله] ظهور ندارد در داخل کردم مجمع علیه در «بین رشده». بلکه بیان ذیل یا مجمل است یا ظهور دارد در داخل کردن خبر شاذ در شبهات.

امام علیه السلام ابتدا فرمود: «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ»(۱) (۲) سپس فرمود «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ»، بعد هم به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله تمسک کرد.

ابتدا می فرماید «شاذ را رها کن» بعد می فرماید «مجمع علیه ریب ندارد» بعد هم میفرماید امور سه قسم می باشد

۱. بین الرشد

۲. بین الغی

۳. مشتهبات سپس به حدیث رسول خدا تمسک کرده و در زیل این حدیث هم اساس کلام در مشتبهات است « فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ» در مشتبهات تأکید می کند که هر کس آنها را رها کند نجات می یابند و هر کس وارد شود مرتکب حرام شده و هلاک می شود.

بنابراین ادامه روایت امام صادق و تمسک به نبوی به جهت وارد کردن خبر شاذ است در مشتبهات و تأکیدی است بر رها کردن مشتبهات.

اگر شما عبارات حدیث را ملاحظه بفرمایید شاید ایمان بیاورید که عمود کلام در خبر تثلیث برای تأکید رها کردن شبهات می باشد.

۱- (۱۳) کافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۳۸، ح۱۰، ط اسلامیه.

۲- (۱۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

در پایان نیز عمر بن حنظله می پرسد اگر این مرجحات وجود نداشت و خبرین متعادلین بودند وظیفه چیست؟ و امام علیه السلام پاسخ می دهند «إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ»(۱) (۲) در پایان امام علیه السلام می فرمایند اگر مرجحات بود که بود و الا مسأله حکم شبهه را دارد و بایست توقف کرد.

فقره پایانی هم شاهدی است بر اینکه عمود کلام در آن است که شاذ را می خواهد وارد در شبهه کند، نه آنکه بخواهد مشهور را وارد در بین رشده کند. به این قرینه که ابتدا می فرماید «يُتْرَكُ الشَّاذُّ» سپس جمله «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» را ذکر میکند، ذکر این جمله بعد از «يُتْرَكُ الشَّاذُّ» تعلیل بر ترک و رها کردن شاذ است.

تأکید ترک شبهات جای تأکید دارد و بیان بیشتر را آنجا می آورد.

مضاف بر اینکه «مجمع علیه» بالوجدان بین رشده نیست. [و شیخ انصاری اینگونه معنا نمی کند] معنای «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» آن است که روایت مشهور از حیث صدور و دلالت و جهت قطعی باشد و بین الرشد باشد. بلکه شیخ انصاری اینگونه معنا میفرماید: اگر «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» بگوید روایت از هر سه جهت درست است و داخل در «بین رشده» است، معنا ندارد که بعد بگوید هر دو روایت مشهورند.

حاصل اختلاف شیخ و دیگران

شیخ اعظم: لاریب بودن مطلق و از همه جهات با اینکه هر دو روایت مشهور و بین رشده باشند سازگاری ندارد.

ص: ۷۵۰

۱- (۱۵) کافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۳۸، ح۱۰، ط اسلامیه.

۲- (۱۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

به خاطر همین نکته محقق خویی و محقق خراسانی لاریب فیه را لاریب فیه صـدوری معنا کرده انـد، تا با فقرات بعد سازگاری داشته باشـد. اگر روایت مشـهور فقط از جهت صـدور لاریب فیه باشـد، بین الرشد نخواهد بود چون یا از ظاهرش اراده جدی نشده است یا تقیه ای صادر شده است.

حال بر مرحوم شـیخ انصاری که « لَا رَیْبَ فِیهِ» را لاریب فیه اضافی معنا می کننـد مناقشه می شود که با منبای شـما نیز صـدر با ذیل سازگاری ندارد، وقتی خبر مشـهور لاریب فیه با اضافه به خبر شاذ شد، باز این موجب نمی شود که خبر مشهور بین رشده باشد!؟

و جواب این منـاقشه همین است که «فَـإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَـا رَیْبَ فِیهِ» علت است برای رهـا کردن شاذ «یُتْرَکُ الشَّاذُّ» و تمسک به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز به خاطر آن است که شاذ را می خواهد داخل کند در مشتبهات، نه اینکه مجمع علیه را بخواهـد داخـل کنـد در بین رشـده. بـا ذکر این نکته در جواب مناقشه روشن شـد که قرینه محقق خراسانی و دیگران ناتمام است.

وقتی قرائنی که از سوی محقق خراسـانی و دیگران نادرست بود، نوبت می رسـد به پاسـخ از این پرسـش «آی مراد از ریب در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ» لاریب صدوری است یا لاریب مضاف است در مقابل ریبی که خبر شاذ دارد؟»

ادعـای شـیخ انصاری آن است که. آوردن «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ» بعـد از «وَ یُتْرَکُ الشَّاذُّ» یعنی می خواهـد بفهمانـد که شاذ ریب دارد، و این جمله علت است برای ترک شاذ. شاذ نادر ریب دارد اما ریب اضافی، و کلمه «اضافی» در روایت نیامـده است اما از روایت اسـتفاده می شود. و همین بیان یعنی مراد از لاریب فیه بودن «مجمع علیه» لاریب فیه اضافی است، بله «مجمع علیه» لاریب فیه است، اما لاریب فیه اضافی؛ لاریب فیه مطلق بودن «مجمع علیه» گفتنی نیست.

ص: ۷۵۱

تعلیل هم عمومیت دارد و ادعای شیخ در نهایت آن است که روایت می خواهد بگوید هر چیزی که ریب دار را در مقابل لاریب، رها کن.

بنابراین «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» نمی خواهد بگوید «مجمع علیه» مطلقا ریب ندارد، بلکه می خواهد بگوید شاذ ریب دارد.

و مطلب خیلی اوقات عرفا هم همینگونه گفته می شود. مثلاـ میگوید «زید را اکرام کن [عمرو را رها کن] چون عادل ها خوبند» یعنی [می خواهد بگوید عمرو عدالت ندارد] با لسان اثبات، نفی را قصد کرده است.

ما برای اثبات اینکه مراد از لاریب فیه در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه اضافی است دو قرینه غیر از قرائن شیخ اعظم ذکر می کنیم.

قرینه ۱. روایت به قرینه اینکه می گوید شاذ ریب دارد، آن را دخل در شبهات می کند.

فرینه ۲. روایت شبه را در پایان تثبیت کرده است، بعد از آنکه فرض می کند خبرین متعادلین هستند ــ

هر دو مشهورند، هر دو خلاف قرآن نیستند، هر دو مخالف عام اند ــ باز می گوید شبهه وجود دارد و بایت توقف کرد.

در نظرمختار ذیل ظهور دارد در اثبات ریب در خبر شاذ، یعنی خبر شاذ ریب مضاف دارد، و نمی گوییم که لاریب فیه در «مجمع علیه» لاریب فیه اضافی است.

ما ادعا نداریم لاریب فیه «مجمع علیه» لاریب فیه اضافی است. تا اشکال شود که این چگونه معنایی است!؟ بلکه ادعایی داریم و میگوییم ادعای شیخ انصاری نیز همین است و آن اینکه بعد از آنکه فرمود «وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ» شاذ را رها کن، آن خبر شاذ را مندرج کرد در شبهات و شبهات را تثبیت می کند و با «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» می خواهد بگوید: «شاذ ریب دارد».

ص: ۷۵۲

همین که گفت: «یکی ریب دارد و یکی ریب ندارد، و خبر ریب دار را رها کن» یعنی ریب اضافی مراد است.

نتیجه روایت ریب اضافی است، نه آنکه مدلول استعمالی روایت ریب اضافی باشد.

مناقشه دیگر آخوند بر شیخ انصاری

محقق خراسانی در ادامه کلامش دو رد دیگر بر شیخ ذکر کرده است.

ردّ نخست: اگر واقعیت چنان باشد که هر مزیتی موجب ترجیح می شود، چرا امام علیه السلام پرسش و پاسخ را طول دارد، او پرسید روایات اختلاف دارند، حضرت جواب دارد «با صفات ترجیح بده». او پرسید: از حیث صفات مساوی اند! حضرت جواب داد: «با شهرت ترجیح بده» او پرسید هر دو مشهورند! حضرت پاسخ داد «با موافقت کتاب ترجیح بده». او پرسید: هر دو موافق کتابند! حضرت پاسخ داد «با مخالفت عامه ترجیح بده».

اگر تعدی واقعا حق بود چرا امام علیه السلام مانند مواردی که به صورت ضرب القاعده جواب داده است، اینجا جواب نفرمود؟ مثل پاسخ به زراره در قاعده تجاوز که زراره پرسید در اقامه است در اذان شک کرد. حضرت: اعتنا نکند. زراره: تکبیر را گفته است و در اذان و اقامه شک کرد: حضرت «اعتنا نکند» سپس در پایان فرمود «یَا زُرَارَهُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْ ءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْ ءٍ»(۱) در محل کلام وقتی حضرت به صورت قاعده چیزی بیان نمی کند معلوم می شود که ترجیح به صورت عام وجود ندارد.

ردّ دوم: بلکه در آخر روایات عکس قاعده را بیان کرده است. امام فرموده اند: «إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ»(۲) (۳) وقتی از جهت تمامی مرجحات متعادل شدند قضیه را به تأخیر بیانداز تا امام زمانت را ملاقات کنی و حق از باطل روشن شود. این جواب هم روشن می کند که قاعده وجود ندارد. اگر قاعده وجود داشت حضرت می فرمود ببین کدام حدیث مزیتی دارد و آن را مقدم بر دیگری کن، و نمی فرمود قضیه را به تأخیر بیانداز.

۱- (۱۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۸، ص۲۳۷، أبواب خلل، باب۲۳، ح۱، ط آل البیت.

۲- (۱۸) کافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۳۸، ح۱۰، ط اسلامیه.

۳- (۱۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

آخوند با این سخن آخرین حربه ای است که در برابر شیخ دارد و با این بیان می خواهد تعدی از مرجحات منصوصه را ناتمام کند.

جواب: دئب نبودن بیان قاعده

بیان قاعده دئب نیست، بنا نیست از ابتدا امام علیه السلام قاعده بیان کنند.

در قاعده تجاوز هم مکرر سؤال کرد و امام جواب داد، سؤال کرد و امام جواب داد و ابتدای کار قاعده را بیان نکرد.

در بیان تطبیقات لطفی وجود دارد، چون همه اهل نیستند و تطبیقات را پیدا نمی کنند.

لزومی ندارد زود قاعده را بگویند و مخاطب را رها کنند، او سؤال می کند، حضرت جواب می دهد، او سؤال از فرض تساوی می کند و حضرت جواب می دهد.

و اما اینکه در مناقشه گفته شد چرا در پایان حضرت قاعده را بیان نکرد. جواب آن است که حضرت سلام الله علیه با همین تطبیقات قاعده را بیان کردند. با تعلیل «فإن الجمع علیه لاریب فیه» با فقره سوم «مَا خَالَفَ الْعَامَّهَ فَفِیهِ الرَّشَادُ»(۱) (۲) که در آینده بحث آن خواهد آمد قاعده را بیان کرده اند و عمومیت ترجیح را فهمانده اند.

و اما اینکه حضرت در آخر امر به توقف کرده اند به خاطر آن بود که عمر بن حنظله پرسید اگر من نتوانستم ترجیح بدهم و خبرین متعادلین شدند چه کنم! و عمر بن حنظله خیلی قوی نبوده است و حضرت می فرماید اگر نتوانستی توقف کن. امر به توقف در فرض بقاء شبهه است. اگر مکلف نتوانست ترجیح دهد حضرت در آن موقع توقف را فرموده اند.

ص: ۷۵۴

۱- (۲۰) کافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۳۸، ح۱۰، ط اسلامیه.

۲- (۲۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

در نظر تحقیق « فَأَرْجِهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ » به قرینه روایات تخییر حمل به استحباب می شود.

رد دوم برای محقق خویی مفید است، و برای محقق خراسانی مضر زیرا محقق خراسانی خودش توقف را به قرینه اخبار تخییر حمل به استحباب می کند.

نهایت کلام:

آخوند مناقشه کرد: چرا امام قاعده را بیان نکرد.

جواب ما: بیان نکرده قاعده و بیان آن ضمن تطبیقات امر متعارفی است.

آخوند: چرا در آخر گفت توقف کن.

جواب۱: امر به توقف در فرض بقای شبهه است و اگر بیانات تعدی به مرجحات غیر منصوصه بیان باشد، و قبول کنیم آن بیانات را دیگر شبهه باقی نیست و نوبت به توقف نمی رسد.

جواب۲: خود شما اولا مرجحات را چیز استحبابی می دانید و ثانیا اگر از جواب اول غمض عین کنیم، خود شما توقف را به قرینه اخبار تخییر را مستحب می دانید.

حاصل: شیخ انصاری با تعلیلی که در ذیل ترجیح به شهرت آمده است ثابت کرد هر شیئی که ریب دارد متأخر است از آنچه که ریب ندارد، نه آنکه ریب دیگر داشته باشد و الا متعادلین خواهند بود.

ما قرائن شیخ را نمی توانیم بپذیریم اما ادعای ایشان صحیح است.

کلام ماند در فقره سوم «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ» تا فردا بحث را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مرجحات/تعدی از مرجحات /جواب از دلیل سوم شیخ انصاری ۹۶/۰۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/مرجحات/تعدی از مرجحات /جواب از دلیل سوم شیخ انصاری

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله ای بود که شیخ اعظم انصاری بر تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه به آن ادله تمسک کرده بود. سومین دلیلی که شیخ بر تعدی ذکر کرده بود تعلیل «ان الحق و الرشد فی خلافهم» می باشد.

ص: ۷۵۵

شیخ انصاری فرمودند: بودن رشد در خلاف عامه به جهت غلبه است. غلبه علم آور نبوده و تنها موجب اقربیت به واقع است. در نتیجه هر جا غلبه وجود داشت آنجا اماره بر اقربیت به واقع وجود دارد. تعلیل معمم بوده لذا انصاف این است که اقربیت به واقع مرجح می باشد. (۱)

مناقشه یکم: عدم ثبوت تعلیل به لحاظ سندی (محقق خویی)

محقق خویی در مصباح الاصول در مقام مناقشه بر شیخ اعظم می فرمایند: تعلیل «فإن الرشد فی خلافهم» به حجت شرعیه ای ثابت نیست تا بحث شود که مقتضای این تعلیل چیست؟ آیا تعدی از آن فهمیده می شود یا نه.

این فقره در مقدمه کتاب شریف کافی به صورت مرسل نقل شده است، در مرفوعه زراره نیز مرسله است و آنچه سند دارد مقبوله عمر بن حنظله می باشد، لکن این فقره در مقبوله به صورت تعلیل ذکر نشده است. عبارتی در مقبوله آمده است این عبارت است «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ»(۲) و این تعبیر تعلیل نیست.

روایتی که به صورت تعلیل ذکر شده است روایت علی بن اسباط است، لکن این روایت در باب متعارضین وارد نشده است، او می پرسد که برایم مسأله به وجود می آید و از خاصه فقیهی نیست که جوابم را از او بپرسم و امام علیه السلام پاسخ می دهند که برو از عامه بپرس و هر چه جواب داد خلاف آن عمل کن «فَإِذَا أَفْتَاكَ بِشَيْءٍ فَخُذْ بِخِلَافِهِ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيهِ»(۳) .

۱- (۱) فرائد الاصول ج ۱ ص ۷۷.

۲- (۲) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱.

۳- (۳) عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص: ۲۷۵.

جواب اول: اثبات سند با عمل علما (نظرتحقیق)

مناقشه محقق خویی بر شیخ انصاری وارد نیست زیرا که شیخ ادعا دارند که مرفوعه زراره مورد عمل علما است و مرسله کافی هم مؤید مطلب است.

جواب دوم: ذیل مقبوله به منزله تعلیل (نظر تحقیق)

با اصرار بر سند نداشتن مرفوعه و مرسل بودن روایت کلینی از راه دیگری می توان تعلیل را درست کرد. و آن راه این است که گفته شود تعبیر ذیل مقبوله «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ»(۱) به منزله تعلیل می باشد.

جزاء و محمول در این عبارت فخذوه است «ما خالف االعامه فخذوه»،محمول حذف شده و به جای آن علت را ذکر شده است، مانند روایت استصحاب «من کان علی وضوء فشك فإنه علی یقین من وضوئه» که جزا عبارت است از «لایجب الوضوء» که حذف شده و علت به جای آن آمده است.

اگر این جواب پذیرفته شود و وجود جمله تعلیلیه به این نحو مورد باور قرار بگیرد سخن شیخ انصاری درست است.

حاصل نظریات در مرحله نخست اثبات تعلیل سه نظریه شد

قبول تعلیل با مرفوعه (نظریه شیخ)

قبول تعلیل به مقبوله (مقبوله ای ها)

انکار ثبوت تعلیل، چه با مقبوله و چه با مرفوعه (محقق خویی)

اثبات تعلیل در مرحله نخست با مبنای شیخ انصاری که مقبوله را قبول دارد تمام است. اما این مرحله مهم نیست چون مرحله دوم ناتمام است.

در مرحله دوم بر فرض وجود تعلیل از این بحث می شود که آیا می توان از آن تعدی کرد یانه؟

ص: ۷۵۷

۱- (۴) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱.

مناقشه دوم: احتمال مخالفت با عامه مطلوب نفسی (محقق خراسانی)

محقق خراسانی قائلند که از مخالفت عامه نیز نمی شود تعدی کرد، در امر به مخالف عامه سه احتمال وجود دارد.

این سه احتمال را مرحوم شیخ اعظم مطرح کرده و آخوند از آن بهره گرفته اند:

احتمال نخست: از مخالف با عامه نفس مخالفت مراد است، مخالفت با ایشان رشد و حق است و مصلحت در مخالفت ایشان است، و مخالفت با ایشان ارتباطی با جهت طریقیت به واقع ندارد. همانطور که روایت داریم «خالفوهم ما استعطتم»، مخالفت با ایشان موجب اماته مذهب آنان است، شارع فرموده است «مخالفت با عامه مطلوب نفسی من است، مخالفت با ایشان را شعار خود قرار دهید، مبادا فرزندان شما عمری و ابابکری شوند». این شکل از مخالفت هر چند در مقابل حکم واقعی باشد اما مخالفت با عامه به جهت مخالفت با ایشان رشد و حق است، مثلاً فضیلت نماز به آن است که ظهرین و مغربین جدا جدا اتیان شود اما به جهت مخالفت با عامه رشد در این است که نماز جمع خوانده شود. (1)

این یک احتمال است و ادعا نمی شود که این معنا ظاهر از روایت باشد. این معنا از خلاف عامه معنای حدثی نه مصدری و طبق این احتمالی که شیخ انصاری و آخوند داده اند مخالفت تعبد محض است و هیچگونه ارتباطی با واقع ندارد.

جواب: خلاف ظاهر بودن احتمال اول (نظر تحقیق)

احتمال نخست انصافاً خلاف ظاهر است، شأن خبر طریقیت است و در تعارض دو خبر طریقیت آنها مشکل ساز می شود و ائمه علیهم السلام در چاره سازی برای مشکل فرموده اند که خبر مخالف عامه را اخذ کنید رشد و حکم واقعی در خبر مخالف عامه است.

۱- (۵) کفایه الاصول ص۴۴۷.

کلمه «رشد» اشاره به واقع دارد یعنی آن خبر با قطع نظر از بیان من هم رشد است.

مناسبت مورد روایت علاجیه که تعارض دو طریق در ارائیت حق و باطل است آن است که رشد یعنی حکم واقعی، نه اینکه مخالفت مطلوب نفسی باشد.

مناقشه سوم: اعمیت دلیل از مدعی (محقق خراسانی)

محقق خراسانی در مناقشه بعدی می فرمایند اگر تسلم کنیم که رشد بودن خبر مخالف عامه به جهت حکم واقعی است و تعبدی نمی باشد، و وجه مرجح بودن مخالف عامه اغلبیت بطلان اخبار موافق عامه است و غلبه موجب وثوق به عدم صدور یا صدور تقیه ای خبرموافق عامه می باشد. با تسلم همه اینها نتجیه تعدی آن است که تعدی شود به ترجیح هر مزیتی که موجب وثوق به وجود خلل در خبر فاقد مزیت شود نه خصوص ترجیح به مزیت اقربیت به واقع.

توضیح

در احکام ضروری و بدیهی همچون وجوب نماز و روزه با هم موافق هستیم اما عامه در مسائل مشتبه و مسائلی که نزد مسلمین روشن نیست و نیاز به سؤال است غالبا آنها بر باطل هستند چون آنها سراغ اهل بیت علیهم السلام نرفته و مرتکب قیاس شده اند و از حق دور افتاده به باطل رسیده اند.

کلام آخوند نیازند تأمل و دقت است، فرض کلام آخوند آن است که اخبار ترجیح پذیرفته شده است و باب باب تمییز حجت از لاحجت نیست، و با این فرض می فرمایند غالبی بودن تعلیل «فإن الرشد فی خلافهم» سبب می شود که ما وثوق(1) پیدا کنیم که خبر موافق عامه یا صادر نشده است یا تقیه صادر شده است.

۱- (۶) استاد گرامی حفظه الله: آخوند مدعی «وثوق» هستند نه «علم». میرزا حبیب الله رشتی مدعی علم بودند.

تأمل در کلام آخوند اینجا است که ایشان مدعی علم به عدم صدور یا علم به صدور تقیه ای نیستند تا اشکال شود که علم به عدم صدور خلف است، فرض شما تعارض خبرین، و وجود مقتضی حجیت در هر دو خبر بود و با ترجیح به مخالفت عامه خبر مخالف عامه را ترجیح دادید و علم به عدم صدور خبر موافق پیدا کردید و این یعنی نبود متقضی در خبر موافق و این خلف است. محقق خراسانی مدعی اند که فرض، تعارض خبرین است و با ترجیح به مخالفت عامه، خبر موافق همچنان مقتضی حجیت را دارد، اگر معارض نداشت حجت بود، اما با وجود معارض و ترجیح به مخالف عامه وثوق پیدا می شود که آن خبر یا صادر نشده یا تقیه ای صادر شده است.

شیخ انصاری ادعا داشتند که نکته غلبه موجب می شود تعدی کنیم به مرجحیت هر مرجحی که با وجود آن مرجح وثوق پیدا شود که فاقد مزیت خلل دارد یا در صدور یا در جهت.

محقق خرسانی مناقشه می کنند که با پذیرش تعلیل اغلبیت این تعدی اشکال ندارد اما نتیجه آن است که هر مزیتی که موجب شود که وثوق پیدا شود که خبر مقابل خلل دارد باید مرجحیت آن مزیت را پذیرفت، و نه آنکه فقط مرجحیت اقرب به واقع را قائل شد.

تبصره

مرحوم آخوند خراسانی در رد میرزای رشتی فرمود مرجح موجب علم به خلل نیست و موجب وثوق به خلل است، علم وجود ندارد و باز احتمال مطابق خبر با واقع وجود دارد، همین احتمال برای حجیت خبر کافی است.

این سخن ایشان منافات ندارد با کلامی که در انکار ترجیح به مخالفت عامه فرمود، ایشان آنجا فرمود با وجود خبر مخالف عامه وثوق پیدا می شود که اصاله الجهه در خبر موافق ساقط است و با وثوق به تقیه بودن، خبر حجت نخواهد بود.

ایشان در محل بحث می فرمایند: علم اجمالی پیدا می شود که خبر موافق یا صادر نشده یا اگر صادر شده تقیه ای است، هم ادله صدور _ «صدق العادل» _ و هم اصل عقلایی _ «اصاله الجهه» _ شامل خبر موافق عامه می باشد، زیرا اینگونه نیست که فقط خلاف جهت مورد وثوق باشد یا فقط خلاف صدور مورد وثوق باشد، بلکه فی حد نفسه ادله صدور و دلیل اصاله الجهه شامل این خبر است مانند علم اجمالی به کذب یکی از خبرین متعارضین که هر کدام از خبرین فی حد نفسه مشمول ادله حجیت است.

برخی از شروح ممکن است کلام آخوند را اینگونه معنا کنند که مرحوم آخوند می خواهد بحث را از مرجحات خارج کرده و آن را داخل در بحث حجت و لاحجت کند، لکن آخوند نمی خواهد این کار را انجام دهد، شاهد این ادعا آن است که آخوند ترجیح را می پذیرید بعلاوه اینکه تعدی را هم می پذیرد.

جواب: اشتراک ما با عامه موجب عدم وثوق (نظر تحقیق)

اشکالی که اینجا به آخوند وارد است این است که «وثوق» را مطرح کرده است، ایشان ادعا دارند که با وجود خبر مخالف عامه وثوق پیدا می شود که خبر موافق یا در صدور یا در جهت خلل دارد، در حالی که چنین وثوقی در کار نیست چون ما در بسیاری از احکام با عامه موافقیم و شاید حکم واقعی همان خبر موافق عامه باشد، شاید خبر موافق عامه هم صادر شده است و هم برای بیان حکم واقعی است.

غلبه را نمی شود انکار کرد اما غلبه وثوق آورد نبوده و فوقش ظن می آورد، و ظن به خلل با احتمال به خلل فرقی ندارد لذا با وجود احتمال خلل و یا ظن به خلل ادله حجیت شامل خبر موافق عامه می باشد.

ص: ۷۶۱

مناقشه چهارم: مصداق نداشتن تعدی از مخالفت عامه (محقق خویی)

محقق خویی به همان بیانی که مرحوم آخوند مناقشه کرده اند مناقشه می کنند با این تفاوت که ایشان «وثوق» را کنار گذاشته اند.

محقق خویی می فرمایند: اگر مزیتی وجود داشته باشد که غلبه حق در طرف خبر مزیت دار باشد و احتمال حق در خبر مقابل باشد، تعدی از ترجیح به مخالفت عامه به این مزیت اشکال ندارد.

اما هیچکدام از مزایا به این نحو نیست که غلبه در طرف خبر مزیت دار باشد و ندرت در طرف خبر مقابل؛ فقط ترجیح به مخالفت عامه به این نحو می باشد.

مثلا یک از دو خبر متعارض نقل به معنا است و دیگر نقل به لفظ، اینگونه نیست که غلبه در خبر نقل به لفظ باشد.

و مثلاًـ متن یکی از خبرین اقوی است و متن دیگری قوی است. و راوی یکی از خبرین اضبط است و روای خبر دیگر ضابط است. و یا اینکه مفاد یکی خبر اقوی است و مفاد دیگر قوی، تعدی از مخالفت عامه به برکت تعلیل غلبه ای که طرف مقابل آن ندرت باشد متصور است اما منحصر است به مخالفت عامه.

این بیان محقق خویی اینجا بیان بهتری است نسبت به بیان آخوند.

مناقشه پنجم: احتمال سوم، بیان شبهه تقیه در خبر موافق (محقق خراسانی)

محقق خراسانی احتمال سوم در فقره تعلیل مطرح می کنند.

در فقره «إن الحق فی خلافهم» احتمال سوم وجود دارد و آن احتمال این است که امام علیه السلام با این جمله می خواهند بفرمایند باب تقیه در خبر مخالف عامه باز است. امام نمی خواهد بفرماید که خبر موافق حق است یا باطل، بلکه به این صدد هستند که بفرمایند خبر موافق شبهه تقیه دارد، حضرت می فرمایند «من دو سخن گفتم یک موافق ایشان و یکی مخالف ایشان، و موافق ایشان شبهه تقیه دارد و خبر مخالف را اخذ کنید». اگر از من دو سخن متعارض شنیدی ببین چه کسی آن را می آورد آیا از ما است یا از ما نیست، اگر ناقل از ما نیست ممکن است آن خبر را تقیةً گفته باشم.

این تعلیل نکته عقلایی است و تعبد نسبت و به این جهت کار ندارد که مخالف عامه غالبا حق است و موافق آنها نادراً حق می باشد، بلکه فقط می خواهد بفرماید موافق آنها شبهه تقیه دارد، حتی فرض می کنیم که آنها غالبا به حق رسیدند، اما حضرت می فرماید: من به خاطر مشکلاتی گاهی حق را اخفا میکنم لذا در سخن مشابه عامه شبهه تقیه وجود دارد.

مرحوم آخوند می فرمایند با باز شدن باب تقیه از سوی شارع، کمال وثوق پیدا می شود که خبر موافق تقیه ای صادر شده است. مضاف به اینکه در صدر اول اگر نگوییم قطع به صدور وجود داشته است لااقل وثوق به صدور وجود داشته چون واسطه ها کم بوده و آن وسائط هم شناخته شده بودند.

وقتی امام علیه السلام در خبر موافق عامه می گویند احتمال تقیه وجود دارد وثوق به صدور تقیه ای پیدا می شود و از این مرجح تعدی می شود به ترجیح به هر مزیتی که موجب وثوق به صدور یکی از خبرین متعارضین باشد.

طبق احتمال سوم هم تعدی می توان کرد اما تعدی به مواردی که کمال وثوق پیدا شود و نه به مجرد اقربیت به واقع.

نکته: وجود مزیت در یک خبر منافات با این ندارد که خبر مقابل فی حد نفسه مشمول ادله حجیت باشد و تعارض کند با خبر ذی مزیت، چون برای تعارض حجیت فی حد نفسه کفایت می کند. بنابراین بحث از تعدی نیز باز داخل است در باب مرجحات نه ممیزات.

جواب: فقدان «وثوق» به صدور تقیه ای (نظر تحقیق)

مرحوم آخوند می فرمایند: «کمال وثوق به به صدور تقیه ای پیدا می شود». اما از مناقشه ایشان جواب می دهیم که نه تنها کمال وثوق پیدا نمی شود بلکه اصل وثوق هم پیدا نمی شود، خبر موافق عامه شبهه تقیه دارد چه امام علیه السلام بفرمایند یا نفرمایند، امام هم که فرمودند خبر موافق جای تقیه دارد، موجب نمی شود که وثوق به تقیه ای بودن پیدا شود.

ص: ۷۶۳

انسان خود می داند که در دو خبری که یکی موافق عامه و یکی مخالف عامه است در خبر موافق عامه احتمال تقیه وجود دارد و امام علیه السلام هم بیان کرده و وجود شبهه تقیه را انسان بالوجدان احساس می کند اما وثوق به صدور تقیه ای را در وجدان احساس نمی کند. بلکه برعکس شاید خبر مخالف صادر نشده باشد یا دلالت آن مراد نباشد.

ایشان در احتمال دوم فرمود وثوق پیدا می شود به عدم صدور یا صدور تقیه ای و در احتمال سوم فرمود کمال وثوق پیدا می شود به صدور تقیه ای؛ فرق بیان آخوند در احتمال دوم و سوم آن است که بیان ایشان در احتمال دوم مبتنی بود بر درایت و در احتمال سومی مبتنی است بر روایت.

لکن مناقشه آخوند ناتمام است.

دلیل چهارم: «دع ما یریبک الی ما لایریبک» (شیخ انصاری)

شیخ انصاری چهارمین دلیل بر تعدی را روایت ذکری قرار داده است. این روایت با مقسم ایشان سازگاری ندارد اما به مناسبت به سراغ این روایت رفته است.

تقریب استدلال: در خبرین متعارضین با وجود مزیتی در یک خبر و فقدان آن در خبر دیگر، یک خبر دارای ریب می شود و خبر دیگر بلاریب، و به حکم روایت آنچه که مشکوک نیست را باید اخذ کرد و مشکوک را بایست رها کرد.

مناقشه سندی: ضعف روایت

روایت مرسله است و سند ندارد، و اخباریون در باب احتیاط روایت را ذکر کرده و به آن استدلال کرده اند.

مناقشه دلالی: دلالت بر وجوب احتیاط بر فرض تمامیت دلالت

اگر روایت دلالتی داشته باشد دلالت دارد بر نظریه اخباریون در وجوب احتیاط به این تقریب که آنچه که را که شک داری رها کن و آنچه را که شک نداری اخذ کن، معنای روایت آن است که به سوی قطع برو.

ص: ۷۶۴

لکن در محل کلام هر دو خبر متعارض مشکوک است و قطعی وجود ندارد.

بحث از تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه در اینجا پایان می پذیرد.

تتمه کلام در بحثی است که محقق خرسانی آن را مطرح کرده است که بر فرض تعدی آیا تعدی به آنچه موجب اقربیت است می باشد یا به ظن یا شق سوم، و ادامه بحث ان شاء الله جلسه بعد.

تعارض/مرجحات/تعدی از مرجحات / اجماع دلیل چهارم بر تعدی ۹۶/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مرجحات/تعدی از مرجحات / اجماع دلیل چهارم بر تعدی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه بود و ادله ای که شیخ انصاری رحمه الله برای تعدی ذکر کرده بود مطرح شده و بررسی شد، کلام رسید وجه دیگری که آخوند رحمه الله بر تعدی ذکر کرده است، و آن وجه اجماع می باشد.

دلیل پنجم: اجماع (محقق خراسانی)

محقق خراسانی دلیل دیگری برای تعدی ذکر می کنند. ایشان می فرماید اگر یکی از خبرین متعارضین دارای مزیت و دیگری فاقد مزیت باشد، خبر دارای مزیت اقوی الدلیلین است و اجماع داریم که اگر از بین دو دلیل یکی از دلیلین اقوی باشد آن مقدم است.(۱)

بنابراین به برکت اجماع از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه تعدی می شود.

شیخ انصاری نیز در کلماتش اقوی الدلیلین را مطرح کرده است.

مناقشه: مراد اقوائیت از حیث دلالت نه از هر حیث (آخوند)

آخوند اجماع را به لحاظ کبری قبول دارد. ایشان می پذیرند که اجماع وجود دارد بر اینکه اقوی الدلیلین بر دلیل دیگر مقدم می شود اما ادعا دارند که مراد از اقوائیت اقوی بودن در دلالت می باشد، قوام دلیل به دلالت است و دلیلی اقوی است که از جهت دلالت، طریقیت و ارائیت اقوی باشد، با این حساب اجماع شامل مواردی است که مزیت موجب اقوائیت دلالت باشد، اما اجماع شامل مرجحاتی که موجب تقویت مضمون یا صدور هستند نمی باشند.

۱- (۱) کفایه الأصول، الآخوند الشیخ محمد کاظم الخراسانی، ج۱، ص۴۴۸.

منساق و منصرف و یا قدر متیقن از اجماع بر تقدم اقوی الدلیلین، تقدم دلیلی است که از جهت دلالت اقوی باشد و این اجماع ارتباطی ندارد با تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه.

محقق خراسانی با این بیان اجماع را جواب داده اند. و بیانی مشابه به همین بیان در تعریف تعارض داشتند، ایشان تعارض را تعریف کردند به «تکاذب دلیلین در مقام دلالت» و تعارض را وصف دلالت می دانند.

نکته: اندماجی در کلام آخوند

محقق خراسانی در صدر کلام هنگام مناقشه به اجماع می فرماید: «مراد از اقوی الدلیلین آن است که دلیل اقوی باشد، طریق و اثبات اقوی باشد» ایشان در صدر کلمه دلالت را نمی آورد، و برای مرجحاتی که اثبات و دلیل را اقوی نمی کنند و همانا اقوی کننده ثبوت هستند مثال می زنند، مثل مرجحات مضمونیه و شهرت و فتوایی و اولویت ظنیه، «نعم لو کان وجه التعدی اندراج ذی المزیه فی أقوی الدلیلین لوجب الاقتصار علی ما یوجب القوه فی دلیلیته و فی جهه إثباته و طریقیته من دون التعدی إلی ما لا یوجب ذلک و إن کان موجبا لقوه مضمون ذیه ثبوتا کالشهره الفتوائیه أو الأولویه الظنیه و نحوهما»(۱) این مرجحات مضمون را ثبوتا اقوی می کنند و کار به دلیل ندارند.

از اینکه مرحوم آخوند به مرجحات مضمونیه و صدوریه مثال می زنند و مرجحات جهتیه را ذکر نمی کنند به ذهن می رسد که می خواهند بفرمایند «مراد از اقوی دلیلاً یعنی دلیل اقوی است و اقوائیت دلیل گاهی به ظهورِ اقوی است و گاهی به صدورِ اقوی و گاهی به جهتِ اقوی». اجماع واقع است بر تقدم دلیل اقوی؛ خودِ دلیل (اثبات دلیل) باید اقوی باشد لذا اجماع شامل موارد مرجحات مضمونیه نمی شود، مرجحات مضمونیه موجب اقربیت به واقع است نه موجب اقوائیت دلیل، نه صدور دلیل، نه ظهور و جهت دلیل.

۱- (۲) کفایه الأصول، الآخوند الشیخ محمد کاظم الخراسانی، ج۱، ص۴۴۸.

مرحوم مشکینی نیز از کلام مرحوم آخوند همینگونه فهمیده است.

مضاف بر اینکه اگر مقصود آخوند از «دلیل اقوی» اقوائیت از جهت دلالت بود، در مناقشه به اجماع بایست می فرمودند: «اجماع بر تقدم اقوی دلالهً مربوط به جمع عرفی است و مربوط به باب مرجحات نمی باشد» شیخ انصاری نیز در مباحث سابق بر جمع عرفی استدلال می کردند به اجماع تقدیم اقوی الدلیلین و نتیجه می گرفتند که بین دلیل قوی و اقوی باید عرفا جمع کنیم.

حاصل: به ذهن می رسد که صدر کلام آخوند با توجه به سه قرینه در تقدیم اقوی دلیلین است از جهت اثبات و دلیلیت.

۱. کلمه دلالت را نمی آورد

۲. در رد اجماع مناقشه نمی کند به اینکه اقوائیت دلالت مربوط به بحث مرجحات نیست

۳. مشکله را در مرجحات مضمونی مطرح می کند، اگر مرادش از اقوی، اقوای در دلالت بود می فرمود مشکل تطبیق اجماع آن است که شامل مرجحات صدوریه و جهتیه نمی شود.

ذکر نکردن مرجحات جهتی به خاطر آن است که مرجحات جهتی به دلیل قوّت می بخشند، و مشکل آن است که اجماع فقط مرجحات مضمونی را نمی گیرد.

این صدر کلام محقق خراسانی، اما ایشان در ذیل کلام اقوی دلالهً را اضافه کرده است «فإن المنساق من قاعده أقوی الدلیلین أو المتیقن منها إنما هو الأقوی دلاله کما لا یخفی »(۱) .

محقق اصفهانی در تبیین اندماج صدر و ذیل کلام آخوند، «دلاله» را در ذیل مستمسک قرار داده و فرموده اند: مراد آخوند از اقوی الدلیلین، اقوی از نظر دلالت می باشد، به قرینه ذیل مراد او در صدر نیز همان است.

۱- (۳) کفایه الأصول، الآخوند الشیخ محمد کاظم الخراسانی، ج۱، ص۴۴۸.

محقق اصفهانی سپس بر مرحوم آخوند مناقشه کرده اند که اقوی الدلیلین منحصر به اقوی از نظر دلالت نیست بلکه شامل اقوی از نظر صدور و جهت هم می باشد. معنا کردن اقوی الدلیلین به اقوای از نظر دلالت، جمود بر لفظ است؛ همانا اصطلاح «اقوی الدلیلین» اصطلاح علما است و بحث لغوی نمی باشد و علما می فرمایند هنگام وجود دو خبر که صدور یکی اقوی بود، همین خبر اقوی الدلیلین است. اگر دو خبر وجود داشت که یکی مخالف عامه بود و یکی موافق عامه، خبر مخالف عامه اقوی است.

محقق مشکینی می فرمایند: «صدر و ذیل کلام آخوند قابل جمع نیست. ذیل کلامش اشتباه است و نباید کلمه دلالت را می آورد».

در نظر تحقیق صدر کلام آخوند همان مطلبی است که محقق مشکینی فهمیده است و مراد از «اقوی الدلیلین» اقوای از نظر دلالت نیست، اگر مرادش آن بود کلمه دلالت را ذکر می کرد، و به اجماع مناقشه می کرد که اقوای از نظر دلالت مربوط به جمع عرفی است و خارج از بحث مرجحات می باشد، محقق خراسانی تعدی را پذیرفته است و دلیل آن را اجماع بر تقدم اقوی الدلیلین می داند، و این اجماع بر تقدم دلیل اقوی از نظر دلیلیت قائم شده است و شامل دلیلی که از نظر مضمون اقوی است نمی شود.

و در نظر تحقیق محقق خراسانی در ذیل به اشکالی می پردازند و صدر و ذیل کلامشان با هم تنافی ندارد، در صدر می فرمایند خیلی بعید است که نزد عرف قاعده اقوی الدلیلین شامل روایتی که صدورش اقوی است نشود، و در ذیل کأنه می خواهند به اجماع مناقشه کرده و بفرمایند قدر متیقن از اجماع اقوی دلالةً است و قوت دلالت مربوط به باب مرجحات نیست.

ص: ۷۶۸

مراد آخوند هر چه باشد، تبیین آن مهم نیست. مهم جواب به مناقشه آخوند می باشد.

جواب: اجماع بر تقدم هر ذی مزیت (نظر تحقیق)

ای صاحب کفایه شما که اجماع را قبول کرده و به آن اعتنا و اعتماد کردی آیا مرادتان اجماع بر عنوان «تقدم هر ذی مزیت» می باشد یا عنوان «تقدم اقوی الدلیلین»؟ اگر مراد شما عنوان «اقوی الدلیلین» باشد که این مربوط به مقام بحث نیست و اگر مرادتان اجماع بر عنوان «تقدم ذو المزیه بر فاقد مزیت» باشد و با وجود این اجماع باید تعدی را بپذیرید، حال اجماع بر عنوان «اقوی الدلیلین» محقق باشند یا نه!

شاید مرحوم شیخ انصاری نیز به خاطر اینکه اجماع بر تقدم اقوی الدلیلین ربطی به محل بحث ندارد در اینجا به این دلیل تمسک نکرده است.

اجماع آیه و روایت نیست و عبارت علما است و ما عبارت علمای سابق را در مجلس درس خواندیم و ظاهر عبارت فرد فرد ایشان و ظاهر عملشان ـ پیش از امین استر آبادی که مرجحات را بند به مرجحات منصصه نمی کردند ـ آن است که ذو المزیه ـ هر مزیتی که باشد ـ مقدم است بر فاقد مزیت. و مراد ایشان از تقدم اقوی الدلیلین ـ به قرینه اینکه هر ذی مزیت را مقدم داشته اند ـ همان تقدم ذی المزیه بر فاقد مزیت می باشد. بلکه مرادشان از اقوی الدلیلین همان باشد یا نباشد مهم نیست چون ظاهر کلمات و عملشان تقدم هر ذی مزیت می باشد.

بله می توان به اجماع اینگونه اشکال کرد که این اجماع اجماع در مسأله اصولی است و منشأ آن معلوم است و قیمتی ندارد، لکن این اشکال اشکال دیگری است.

اما اگر اجماع را پذیرفتیم و اصل و مخّ اجماع هم که محقق است باید تعدی به مرجحات غیر منصوصه را پذیرفت.

نمی دانیم چگونه است که آخوند با اینکه ادعای اجماع در کلام شیخ را دیده است ــ شیخ می فرمایند ادعا شده است بر تقدم هر ذی المزیه ــ ولی باز به سمت عنوان اقوی الدلیلین رفته است.

این پایان بحث از تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه. و بعد از بحث می شود از مقدار تعدی.

مقدار تعدی

اقوال

در مقدار تعدی سه نظریه وجود دارد

تعدی به آنچه که موجب اقربیت است (شیخ اعظم)

تعدی به آنچه موجب ظن به واقع است

تعدی به هر مزیت (آخوند)

شیخ انصاری ریب را مطرح کرده اند و نتیجه آن استکه تعدی شود به هر آنچه که موجب اقربیت به واقع است ایشان می فرمایند هر مزیتی که موجب اقربیت به واقعش شود ریب را در آن خبر را نفی میکنند و مثبت ریب در خبر مقابل است، اگر ریب و شک یک خبر کم بود اقرب به واقع است.

بعضی اقربیت را کافی ندانسته و میگویند مزیت باید ظن به واقع آورد. مدعای ایشان اخص از نظریه شیخ اعظم می باشد زیرا مجرد اقربیت موجب ترجیح نیست، اگر مزیتی در خبر بود که ۸۵ درجه ظن بیاورد و فاقد مزیت ۸۰ درجه ظن بیاورد این کفایت نمی کند بلکه برای ترجیح بایست خبر مزیت دار مظنون المطابقه باشد و خبر مقابل موهون المطابقه و مجرد اقربیت کافی نیست.

توهم مناقشه به نظریه تعدی به ظن: با مرجح قرار دادن ظن، محل کلام از بحث ترجیح خارج شده و داخل در بحث تمییز حجت از لاـحجت می شود. وقتی مزیت باعث می شود که یک خبر مظنون المطابقه با واقع شود همچنین موجب می شود که مفاد خبر مقابل موهون باشد و نتیجه آن می شود که این دو خبر حجت و لاحجت باشند.

ص: ۷۷۰

پاسخ محقق خراسانی به توهم: در مبحث ظهورات و مبحث حجیت خبر واحد بحث است که آیا حجیت ظهورات منحصر است به ظن به وفاق؟ در آنجا برخی قائل بر این مبنا هستند و برخی قائلند که ظن به وفاق شرط نیست و ظن به خلاف مانع است و برخی احتمال اصابه به واقع را کافی می دانند و مرحوم آخوند نیز جزء ایشان می باشد، ایشان خبر با ملاک ظن نوعی حجت می دانند حال ظن شخصی به وافق حاصل شود یا نه؛ ظن به خلاف پیدا شود یا نه! و احتمال صدق در حجیت خبر کافی است.

اشکال محقق اصفهانی به پاسخ آخوند: منبای مرحوم آخوند در تعدی به ظن با مبنای ایشان در موافقت کتاب و مخالفت عامه تنافی دارد، مرحوم آخوند که ظن را مرجح قرار می دهد منافات دارد با مبنای سابقش که موافقت و مخالفت عامه و همچنین موافقت و مخالفت کتاب را از باب تمییز حجت از لاحجت قرار داد.

پاسخ به اشکال در نظر تحقیق: نمی دانیم چگونه شده است که محقق اصفهانی به آخوند اشکال کرده اند، زیرا محقق خراسانی در بحث موافقت کتاب و مخالف عامه ادعا کردند که این دو عنوان برای تمییز حجت از لا-حجت هستند به این جهت بود که مدعی بودند که وقتی خبر موافق عامه وقتی در کنارش خبر مخالف عامه بود، وثوق پیدا می شود که خبر موافق عامه برای تقیه صادر شده است، و مرحوم آخوند وثوق را مضر به حجیت می داند، لکن در محل کلام مزیت موجب ظن می شود و به خبر مقابل آن موهوم می شود، نه آنکه موجب سلب وثوق شود، از این رو نتوانستیم اشکال محقق اصفهانی مبنی بر تناقض داشتن کلام آخوند را بفهمیم.

نظریه آخوند آن است که اگر تعدی درست باشد نه منحصر به اقربیت است و نه منحضر به ظن، بلکه تعدی می شود به هر مزیت.

ادله

دلیل قول سوم

دلیل و شاهد نظریه آخوند این است که وجه تعدی از مرجحات منصوصه الغاء خصوصیت بود. وقتی از اوثقیت و اصدقیت تعدی می کند به اقربیت بایست از اورعیت و افقهیت باید تعدی کنید به هر مزیت، چون افقهیت و اورعیت چه بسا موجب اقربیت و ظن به واقع نیستند؛ یکی از خبرین متعارضین مال راوی اروع است و اروعیت او ناشی است از ذکر و ورد گفتن و نقل او دیگر روات هیچ فرقی ندارد، با اینکه آن روای اورع است اما قول او هیچ اقربیتی نمی آورد. بله در مواردی هم موجب اقربیت است مثلاً اورعیت او در دقت نقل است، کسی است که راست ترین سخن را نقل می کند، سخن شبهه دار را نقل نمی کند، و همچنین افقهیت، افقهیت گاهی موجب اقربیت است و چه بسا موجب اقربیت نیست، مثلاً ـ افقه است چون قواعد علم اصول را بهتر میداند.

کسی که قواعد علم اصول را بهتر می داند اگر قولش دورتر از واقع و فقه نباشد، اقرب هم نخواهد بود، علم اصول تا حدی مبدأ فقه است، همانا اصول محقق اصفهانی و محقق خراسانی دور شدن از فقه است، لذا اینگونه افقهیتی موجب اقربیت نیست، و چه بسا افقهیت به خاطر تتبع زیاد است، تاریخ مسأله را بهتر می داند میداند اول کسی که مطرح کرد چه کسی بود، اول کسی که مناقشه کرد و اول کسی که استدلال کرده چه کسی بودند، تاریخ مسأله را از یونس بن عبد الرحمن می داند تا شیخ انصاری قول این افقه ربطی به اقربیت ندارد.

ص: ۷۷۲

لـذا آخونـد می فرماینـد اگر بنـا باشـد از مرجحـات منصوصه تعـدی کنیم بـایست تعـدی کرد به هر مزیت چه اقربیت بیاورد یا نیاورد زیرا در بین مرجحات مرجحاتی وجود دارد که چه بسا هیچ اقربیتی نمی آورند.

ایشان می خواهنـد نظریه تعـدی را ضـعیف کنند، مغز بیان آخوند آن است که تعدی دلیل ندارد و اگر قرار بر تعدی باشد باید به هر مزیتی تعـدی کرد و این نظریه معقول نیست و جای گفتن نـدارد، اگر بنا باشـد تعـدی کنیم بایـد تعدی کرد به هر مزیتی مثلاً اگر یک خبر از شیخ بود و یک خبر سید، روایت سید ترجیح دارد، اگر یک خبر از سنی بود و دیگری از فطحی، روایت قطحی مقدم است، اگر یک روایت از شافعی بود و دیگری از حنفی روایت شافعی مقدم است.

مناقشه:دلیل نبودن الغاء خصوصیت برای تعدی نزد شیخ (نظر تحقیق)

محقق خراسانی تند شده است، لکن ممکن است تعدی کرد اما نه به مزیتی.

وجـه تعـدی نزد شـیخ انصـاری کـه قائـل بـه تعـدی است الغـاء خصوصـیت نیست، وجه تعـدی نکته ای است که در اوثقیت و اصدقیت و «فإن المجمع علیه لاریب فیه» است و آن نکته تا هر جا برد داشته باشد شیخ اعظم قائل به تعدی هستند.

نکته عبـارت است از شـدت مطـابقت با واقع، عـدم ریبی که در ذو المرجـح است، لـذا تعـدی می شود به هر مزیتی که شـدت مطابقت با واقع بیاورد، هر مزیتی که ریب طرف مقابل را از بین ببرد.

شیـخ انصـاری نفرمـود که اوثقیت و اصـدقیت از بـاب مثـال است و از آنهـا الغـاء خصوصـیت شـده و تعـدی می شود به سـایر مرجحات، تا کسی بیاید بگوید همانطور که از اوثقیت تعدی کردی باید از افقهیت هم تعدی کنی.

ص: ۷۷۳

و اما اینکه مرحوم آخوند فرمود در بین مرجحات، مرجحاتی داریم که هیچگونه اقربیت به واقع نمی آورد، صحیح نیست، و نمی توان سخن ایشان را تصدیق کرد، بلکه وقتی مخبر اورع شد، اورعیت سبب می شود که در نقل اهتمام بیشتری داشته باشد، وقتی افقه شد افقهیت باعث می شود که صدق و کذب خبر را بیشتر بشناسد، خبری را که روای افقه نقل می کند و به معاریض کلام آگاه است، قول او اقرب به واقع است، بلکه گاهی قول افقه اقربیت به واقع نمی آورد اما اینگونه نیست که تتبع زیاد موجب افقهیت باشد، یا چون قواعد اصولی را بهتر بلد بودن موجب افقهیت باشد، اینگونه چیزها افقهیت نمی آورند.

مسائل اصولی و کلامی از مسائل دقی هستند و ما بالعیان دیدیم کسانی که در اصول و کلام دقت هایی دارند از فقه دورند، خود مرحوم آخوند که در اصول دقت بیشتری نسبت به سید یزدی دارد اما کسی جرأت نمی کند بگوید آخوند افقه از سید یزدی است. آخوند هم فقیه قویی است اما سید از او افقه است.

آخوند که فرمود هر خبری که اقرب است اینگونه نیس که از افقه باشد، ادعایش درست و ما مناقشه در مثال کردیم، ادعای ما آن است که اینگونه نیست که گفته شود «محل بحث در تعارض، عبارت است از نقل خبر، و نقل خبر جای اعمال نظر نیست و نظر فقیه و افقه در نقل متساوی هستند» بلکه کما اینکه نقل جاهل و عالم فرق می کند و نقل عالم اقرب به واقع است همچنین نقل عالم و عالم تر فرق می کند و نقل عالم تر اقرب به واقع است.

ص: ۷۷۴

آنچه که ختم کننـد مباحث است و اساس سـخن می باشـد عبارت است از این امر که وقتی دو مخبر خبر متعارض می آورند و گفته می شـود «خـبر اورع را بگیر، خـبر افقه را بگیر» به ذهن می رسـد که خـبر اورع را بگیر چـون اقرب به واقع است. مراد از ترجیح به اورعیت، اورعیتی است که با نقل صحیح تر تناسب دارد می باشد، نه اورعیت از جهات دیگر.

وقتی گفته می شود «مریض روزه نگیرد» یعنی مرضی که با روزه سازگاری ندارد مجوز افطار است.

مناسبت ترجیح به اورعیت، اقربیت به واقع است اما شیخ نتوانست و ما هم نتوانستیم از ترجیح به اورعیت و افقهیت تعدی کنیم شاید اقربیتی که از ناحیه خصوص اورعیت و افقهیت حاصل شود منظور نظر شارع باشد.

اما تعـدی ما از اوثقیت و اصـدقیت به خاطر آن بود که این دو صـفت را از صـفت مخبر به صـفت خبر برگردانـدیم لـذا تعدی کردیم.

جلسه بعد از این بحث می شود که آیا اخبار ترجیح شامل موارد جمع عرفی است یا نه؟

تعارض/مرجحات /تعدی از مرجحات منصوصه ۹۶/۰۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/مرجحات /تعدی از مرجحات منصوصه

خلاصه مباحث گذشته:

بنا بر پذیرش تعدی از مرجحات منصوصه بحث در مقدار تعدی بود.

شیـخ انصـاری قائـل شدنـد به تعـدی به هر مزیتی که موجب اقربیت به واقع است. برخی قائل شدنـد بر تعـدی به هر مزیتی که موجب ظن به واقع شود و محقق خراسانی بر فرض قبول مرجحات و بر فرض قبول تعدی قائل هستند که باید تعدی کرد به هر مزیتی چه موجب اقربیت به واقع شود یا نه، و چه ظن آور باشد یا نه!

ص: ۷۷۵

نکته: شیخ که می فرمایند تعدی می کنیم به هر مزیتی که اقربیت به واقع می آورد، یعنی عرفا اقربیت به واقع بیاورد، عرفا گفته شود این خبر ریب دارد و آن خبر آن ریب را ندارد.

مناقشه نقضی: نپذیرفتن اقربیت در بعض مصادیق (محقق خویی)

محقق خویی بر شـیخ انصاری مناقشه نقضـی می کننـد به موردی که یکی از خبرین متعارضـین دارای پنـج واسـطه باشد و خبر دیگر دارای چهـار واسـطه در نقـل باشـد در اینجـا خبری که دارای چهـار واسـطه در نقـل است اقربیت بیشتری دارد نسـبت به

خبری که پنج واسطه در نقل دارد، با اینکه قلت واسطه اقربیت به واقع می آورد لکن شیخ این مورد را مرجح نمی داند.

واسطه در نقل هر مقدار اندک باشد اقربیت آن به واقع بیشتر است و هر مقدار واسطه زیاد باشد خبر از واقع دور می شود، اگر استاد در گوش شاگردی مطلبی را بگوید و او به شاگرد دوم بگوید و او به سومی و همینگونه مطلب نقل شود به شاگردی که دم درب نشسته است سپس از او پرسیده شود که گفته استاد چه بود؟ او پاسخی می دهد که گاهی خیلی تفاوت دارد با گفتار استاد و گاهی پاسخ او با مطلب استاد اختلاف ماهوی پیدا می کند.

جواب: وارد نبودن مناقشه نقضی (نظر تحقیق)

نقض مذکور بر شیخ انصاری وارد نیست. مراد شیخ از مرجح بودن اقرب به واقع یعنی چیزی که نزد عرف اقرب به واقع باشد، عرف در فاقد مزیت ریبی ببیند که در ذو مزیت آن ریب وجود ندارد، در مثال تعارض خبرینی که یکی پنج واسطه دارد و دیگری چهار واسطه دارد درست است که احتمال خطا در پنج واسطه بیشتر است و در چهار واسطه کمتر است لکن چون احتمال خطا بین آن دو اندک است لذا عرف بین چهار و پنج واسطه فرقی نمی بیند. بله اگر تفاوت بین واسطه ها بین دو واسطه با شش واسطه باشد عرف بین آنها تفاوت می بیند.

و خود مرحوم شیخ انصاری خود یکی از مرجحات را قلت واسطه می داند، اما نه به مثل چهار و پنج بلکه مثلاً بین سه و هفت.

دلیل نظریه دوم

برای نظریه دوم دلیل و وجهی پیدا نکردیم، همچنین قولی هم پیدا نکردیم. تعدی به هر آنچه که ظن آور باشد در روایات مبنا و اساسی ندارد.

مناقشه یکم: خروج از باب مرجحات به باب تمییز حجت (شیخ انصاری)

مناقشه از شیخ انصاری است و آخوند در کفایه نیز به آن اشاره دارد.

اگر با ظن یکی از خبرین ترجیح داده شود، محل بحث از باب مرجحات خارج شده و در باب تمییز حجت از لاحجت داخل می شود.

جواب یکم: کفایت احتمال صدق در حجیت خبر (آخوند)

یک جواب به اشکال همان جوابی است که جلسه گذشته بیان شد، ترجیح به آنچه که ظن آور است داخل باب تمییز حجت از لاحجت نمی شود و داخل در باب ترجیح حجت می باشد چون برای حجیت خبر، احتمال صدق کفایت می کند.

جواب دوم : اخص بودن مناقشه از مدعی (آخوند)

آخوند در جواب دوم می فرمایند: در باب حجیت اگرچه قائل باشیم که نبود ظن بر خلاف شرط حجیت است باز مناقشه مذکور اخص از مدعی است، زیرا تحقق شرط در جایی است که علم به کذب یکی از خبرین وجود داشته باشد؛ با وجود علم به کذب یکی از خبرین اگر یکی از خبرین مظنون المطابقه باشد، موجب می شود که نسبت به خبر دیگر ظن به خلاف پیدا شده و از حجیت ساقط شود.

با یقین به کذب یکی از خبرین اگر ظن حاصل شود که یک خبر راست است، در خبر مقابل ظن حاصل می شود که آن دروغ است.

ص: ۷۷۷

و اگر علم به کـذب یکی از خبرین منتفی بوده و احتمال صدور هر دو خبر وجود داشـته باشد به خاطر آنکه احتمال دارد یکی از خبرین برای تقیه صادر شده باشد و ظاهرش اراده نشده است در اینجا ظن به صدور یکی نتیجه نمی دهد ظن به عدم صدور خبر دیگری را، یـک خبر ۸۰ درصـد احتمـال مطـابقت با واقع دارد و خبر دیگر ۷۵ درصـد و علم به کـذب نـداری لذا ظن به خلاف پیدا نمی شود.

اشکال: وجود همیشگی علم به کذب در متعارضین (نظر تحقیق)

جواب دوم محقق خراسانی به اشـکال نادرست می باشـد زیرا کسانی که از مرجحات منصوصه تعـدی می کننـد به ظن، تعدی می کننـد به هر آنچه که موافقتش بـا واقع مظنون است، در مقابل آنچه که اقرب به واقع است؛ و در متعارضـین همیشه یکی از متعارضـین معلوم الکذب است، اما نه اینکه صدور خبر معلوم الکذب باشد، تا آخوند بفرمایند هر دو خبر صادر شده اند و علم به کـذب صـدور محقق نیست، بلکه مراد از کـذب اعم است از کذب خبری و مخبری، امکان دارد هر دو خبر مقطوع الصدور باشـند اما یکی کاذب باشد به لحاظ اینکه یقین داریم برای بیان قانون تشریع نیست، کذب اعم از اینکه بدانیم یا صادر نشده یا تقیه صادر شده اما خلاف ظاهر اراده شده است.

اعم بودن علم به کذب از کذب خبری و مخبری مطلبی معروف است و حتی آخوند نیز این مطلب را می فرمودند.

بنابراین در تمامی موارد متعارضـین که علم به کـذب یکی وجود دارد با ظن به یک طرف، در طرف دیگر ظن به خلاف پیـدا می شود و بـا مبنـای اشتراط عـدم ظن به خلاف خبر دیگر از حجیت ساقط شـده و مناقشه ورود بحث به باب تمییز به اعاده می شود.

ص: ۷۷۸

جواب سوم: حجیت فی حد نفسه موضوع تعارض و ترجیح (نظر تحقیق)

مناقشه شیخ مبنی بر اینکه مرجح بودن ظن باعث می شود بحث از مرجحات خارج شده و وارد باب تمییز شود سخن عجیبی است؛ چون قوام تعارض و شرط شمول اخبار علاجیه به خبرین متعارضین آن است که هر دو خبر فی نفسه حجت باشند و خللی از نظر حجیت نداشته باشند تا متعارضین بوده و مجرای ادله ترجیح باشند، و وقتی دو خبر حجت بودند و مشمول ادله ترجیح شدند، اشتراط حجیت به عدم ظن به خلاف مضر به ادله ترجیح و تعدی به مرجحیت ظن نیست.

هم خبر فاقد مزیت فی حد نفسه حجت است و هم خبر واجد مزیت، و برای تعارض و ترجیح یکی از آنها حجیت فی حد نفسه کافی است.

تذکر: دفع توهم

آنچه که بیان شد مقدمه بود برای تذکر مطلب مهمی.

متذکر می شویم که منبای آخوند در حجیت، وثوق خبری است، و در بحث انسداد به این مبنا تصریح کرده است، ایشان وثوق مخبری نیست و وثوق به مخبر را کافی نمی داند باید به خبر وثوق پیدا شود.

توهم: درست است که در حجیت خبر ظن به خلاف مضر به حجیت نیست اما با منبای آخوند که وثوق خبری است محل بحث وارد در باب تمییز حجت از لاحجت می شود، چون آخوند شرط حجیت خبر را وثوق به آن می داند و ظن به مطابقت یک خبر با واقع موجب می شود که در خبر دیگر ظن به خلاف پیدا شود، و ظن به خلاف نافی وثوق به خبر است و با منتفی شدن وثوق به خبر شرط حجیت منتفی شده و خبر از حجیت ساقط می شود و بنابراین با مبنای مرجح بودن ظن محل بحث وارد در بحث تمییز حجت از لاحجت می شود.

حتی آخوند با مبنای اقربیت نیز بایست بفرماید مزیتی که در خبر است و موجب اقربیت می شود موجب می شود که وثوق از خبر فاقد مزیت منتفی شده و بحث ترجیح به اقربیت رجوع کند به بحث تمییز حجت از لاحجت.

دفع توهم: آخوند با اینکه وثوق خبری است و دنبال علم رجال نبوده و وثوق مخبری را کافی نمی داند، اما قوام تعارض را به این می داند که هر خبری فی حد نفسه وثوق بیاورد، در متعارضین هر خبری فی حد نفسه خبر ثقه است و فی حد نفسه وثوق می آورد و وقتی خبرین حجت شدند متعارضین می شوند هر چند ممکن است بعد از تعارض وثوق به یکی و حتی به هر دو از بین برود اما این مضر به تعارض و مضر به باب ترجیح نیست.

حاصل: مناقشه به اینکه با مرجح بودن ظن، بحث از مرجحیت خارج شده و داخل بحث تمییز حجت از لاحجت می شود مناقشه ی بی اساسی است و مناقشه مهم مناقشه دوم می باشد.

مناقشه دوم: عدم الدلیل دلیل عدم المرجحیه(نظر تحقیق)

تعدی به مرجحیت هر آنچه ظن به واقع می آورد دلیل ندارد، و دلیل نداشتن برای عدم مرجحیت کفایت می کند.

شما تتبع بفرمایید قائل را پیدا کرده و دلیل او را ملاحظه کنید. ما وجهی برای تعدی به مرجحیت ظن پیدا نکردیم.

دلیل نظریه سوم

نظریه سوم تعدی به هر مزیتی است هر چند موجب اقربیت و ظن به مطابقت با واقع نشود.

دلیل نخست: الغاء خصوصیت

آخوند در وجه تعدی به هر مزیتی می فرماید: «وجه تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه الغاء خصوصیت بود. تعدی از مرجحاتی که موجب اقربیت بودند به هر آنچه که موجب اقربیت است، و تعدی از مرجحاتی که موجب ظن بودند به هر آنچه موجب ظن است؛ همچنین الغائ خصوصیت می کنیم از مرجحاتی که نه موجب اقربیت هستند و نه موجب ظن هستند و تعدی میکنیم به هر مزیتی، مانند ترجیح به افقهیت و اروعیت که نه موجب اقربیت هستند و نه موجب ظن لذا تعدی می شود به ترجیح به هر مزیتی».

مناقشه: الغاء خصوصیت بدون وجه (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق الغاء خصوصیت وجهی ندارد.

دلیل دوم: اجماع

مرحوم آخوند در ادامه «نعم» دارد و در آنجا می فرمایند اگر دلیل بر ترجیح اجماع بر تقدم اقوی الدلیلین باشد، اجماع نمی تواند تعدی به هر مزیتی را نتیجه دهد. نتیجه اجماع، تعدی به مزایایی است که دلیل را قوی می کنند و مزایایی که دلالت و صدور و جهت را قوت می بخشند مقوی دلیل هستند به خاطر همین اجماع شامل مزایا و مرجحاتی که مضمون را قوت می بخشند نیست. زیرا موضوع اجماع «اقوی الدلیلین» است و این موضوع قاصر بوده و شمول به همه جا ندارد، اگر مزیتی قوت در مضمون بیاورد مثل شهرت فتوایی، و قیاس اولویت، با اجماع نمی توان این مزایا را مرجح در متعارضین قرار داد.

مراد مرحوم آخوند از صدر کلام همانگونه که گذشت معنایی است که محقق مشکینی کرده است، و آخوند در تقریرات تصریح کرده است که موضوع «اقوی الدلیلین» شامل اقوای از جهت صدور و جهت را شامل است. و معنایی که محقق اصفهانی ارائه داده است نادرست می باشد.

خلاصه مباحث

آیا تعدی به مرجحات غیر منصوصه جایز است؟ گذشت که شهرت عظیمه قولی و فعلی بر تعدی وجود دارد. نظریه شیخ انصاری منبی بر تعدی به آنچه که موجب اقربیت به واقع است نظریه درستی است و دلیل آن تعدی از یک عنوان و یک تعلیل در مقبوله است، عنوان «اصدقیت» و تعلیل «لاریب فیه» در مقبوله، اما در نظر تحقیق عنوان «اوثقیت» پذیرفته نشد چون روایت مرفوعه را نپذیرفتیم. شیخ انصاری تعلیل «فإن الرشد فی خلافهم» و روایت «دع ما یریبک الی ما لایریبک» را به ادله افزود اما در نظر تحقیق این دو دلیل نیز تمام نبودند. مرحوم محقق خراسانی اجماع بر اقوی الدلیلین را ذکر کرد و این دلیل نیز پذیرفته نشد.

شمول یا عدم شمول اخبار علاجیه نسبت به موارد جمع عرفی

شمول اخبار علاجیه به موارد سه گانه زیر متصور است

متعارضین متباینین بالکلیه

متعارضین عامین من وجه

موارد جمع عرفی

قدر متیقن از شمول اخبار علاجیه، متعارضین متباینین می باشد، دو خبری که «احدهما یأمر و الآخر ینهی» یک روایت می گوید فلان شیئ حلال است و روایت دیگر می گوید آن شیئ حرام است.

اما بحث از اینکه آیا اخبار علاجیه شامل عامین من وجه می شود یا نه در مباحث آتی بحث خواهد شد.

و اما اینکه آیا اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی اظهر و ظاهر، عام و خاص می شود یا نه! به ذهی می رسد که شامل نیست. لکن شیخ انصاری و به تبع ایشان محقق خراسانی این بحث را مطرح کرده است، وجه مطرح شدن بحث از سوی شیخ انصاری، شاید استظهاری است که ایشان از دو کتاب استبصار و عده شیخ طوسی دارند، شیخ انصاری از مقدمه استبصار و عده شیخ طوسی استفاده کرده اند که ایشان قائلند که اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی است؛ و الا شیخ انصاری ادعا دارند که قول علما در اصول با عمل ایشان در فقه در این مسأله مطابق هم هست، و کسی با وجود جمع عرفی، به سراغ اخبار علاجیه نمی رود.

با مطالعه مقدمه استبصار و عده نتوانستیم به این مطلب دست پیدا کنیم که شیخ طوسی قائل به جریان اخبار علاجیه در موارد جمع عرفی هستند، به ذهن می رسد که استفاده شیخ انصاری از کتاب عده و مقدمه استبصار ناتمام است، همانا شیخ طوسی در عده می فرمایند «اخبار علاجیه عام و خاص را نمی گیرد». ایشان درمقدمه استبصار مثال می زنند به عام و خاص من وجه.

ملا رحمت الله بر خلاف محقق همدانی می فرمایند استظهار شیخ انصاری درست است. علی ای حال کسی نگفته است که اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی است.

و محقق خراسانی در کفایه ضعیف بحث را مطرح کرده است و می خواهند بفرمایند اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی است و این گونه بحث دور از فقه است سپس با اللهم می خواهند بگویند اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی نیست.

لکن اینگونه بحث ضعیف بوده و خوب نیست. شیخ اعظم انصاری به طور محکم با «و التحقیق» می فرمایند اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی نیست.

وجه شمول

آخوند می فرمایند در موارد جمع عرفی دو چیز مسلم است. یک: خروج موارد جمع عرفی از تعارض. دوم: عدم جریان قاعده اولی تساقط متعارضین در موارد جمع عرفی.

اما یکم: خروج موارد جمع عرفی از تعارض؛ قوام تعارض به تکاذب عرفی است و در موارد جمع عرفی، تکاذب وجود ندارد، آخوند در تعریف تعارض فرمود: تعارض تکاذب دلیلین است در مقام اثبات و دلالت، پس وقتی عرف بین دو دلیل در مقام دلالت جمع و سازگاری برقرار کرد این دو دلیل تکاذب ندارند.

اما دوم: عدم جریان قاعده اولی تساقط متعارضین در موارد جمع عرفی؛ وقتی بین دو دلیل تعارض نبود، قاعده اولی تساقط هم وجود ندارد، موضوع قاعده اولی متعادلین هستند و در موارد جمع عرفی این موضوع محقق نیست.

ایشان در مرحله سوم به این پرسش که «آیا اصل ثانوی اخبار علاجیه ـ تخییر، ترجیح ـ شامل موارد جمع عرفی است؟» پاسخ می دهند در این مسأله اختلاف وجود دارد و نهایت چیزی که میتوان گفت این است که اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی نیست، چون از پرسش ها و پاسخ های وارده در اخبار علاجیه استفاده می شود که موضوع اخبار علاجیه اختلاف خبرینی است که موجب تحیر شده است و در موارد جمع عرفی تحیر وجود ندارد.

ص: ۷۸۳

اما این وجه شمول نیز مناقشه دارد، برای این که پرسش های وارده در اخبار علاجیه اگر شامل موارد جمع عرف نباشند یا باید به خاطر نکته تحیر باشد که عرف در موارد جمع عرفی متحیر نیست یا به خاطر اینکه ذات عناوین «خبران مختلفان» و «خبران احدهما یأمر و الآخر ینهی» که این عناوین در موارد جمع عرفی صادق نیست.

لکن هر دو جهت مخدوش است به این دلیل که اولاً ـ در موارد جمع عرف تحیر وجود دارد، چون در جمع عرفی ابتداء تحیر در حکم ظاهری وجود دارد، ثانیاً اگر عرف نسبت به حکم ظاهری جمع کند و تحیر نداشته باشد لکن در حکم واقعی تحیر دارند. ثالثاً عرف در این تحیر دارد که آیا شارع طریق جمع عرفی را قبول دارد یا نه؟ شاید شارع از این طریق ردع کرده است. پرسش کننده ها از سه زاویه تحیر داشتند.

و اما از لحاظ عناوین اخبار علاجیه نیز باید گفت که همه عناوین مأخذوه در اخبار علاجیه شامل جمع عرفی نباشد لااقل اکثر عناوین شامل می باشد، یکی از عناوین عنوان «خبران احدهما یأمر و الآخر ینهی» بود و این عنوان شامل نیست، اما عنوان «حدیثان مخلتفان» شامل موارد جمع عرفی است.

اضافه بر آنکه همانگونه که محقق اصفهانی اضافه کرده است برخی از موارد اخبار علاجیه در موارد جمع عرفی است، مثلاً «إِنَّ فِيهِ حَدِيثَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ أُخْرَى فَعَلَيْهِ تَكْبِيرٌ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ»(۱) یک روایت به طور مطلق می گوید که در هر انتقالی تکبیر بگو، و یک روایت آن را تقیید می زند که در حال قیام از سجده بحول الله بگو و جمع عرفی به این است که مطلق حمل بر مقید شود. و مثلاً «رَوَى بَعْضُهُمْ أَنْ صَلِّهِمَا فِي الْمَحْمِلِ وَ رَوَى بَعْضُهُمْ لَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ».(۲) این موارد از اخبار علاجیه با اینکه جمع عرفی دارند و روایت نماز بر روی زمین حمل بر افضلیت می شود.

۱- (۱) الغیبه، شیخ طوسی، ج ۱، ص۳۷۸.

۲- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۳۳۰، ابواب القبله، باب۱۵، شماره۵۳۰۲، ح۸، ط آل البیت.

در روایات علاجیه سؤالها شامل موارد جمع عرفی است، و اجوبه هم عام بوده و شامل می باشد.

وجه عدم شمول

مرحوم آخوند سپس با اللهم می خواهند به وجه شمول جواب بدهند، اما با لحن اللهم ضعیف جلو آمده اند.

تعارض/عدم شمول اخبار علاجیه به موارد جمع عرفی /مورد دوم مطلق شمولی و مطلق بدلی ۹۶/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/عدم شمول اخبار علاجیه به موارد جمع عرفی /مورد دوم مطلق شمولی و مطلق بدلی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در عدم شمول اخبار علاجیه به موارد جمع عرفی بود، مورد اول تعارض عام با مطلق بود، شیخ انصاری و محقق نائینی علیه الرحمه قائل شدند بر تقدم عام بر مطلق و محقق خراسانی علیه الرحمه در محل کلام منکر شدند و در بحث واجب مشروط با شیخ انصاری هم نظر شده اند. و انکار ایشان در محل بحث درست نیست، و در نظر تحقیق رأی شیخ انصاری اختیار شد. دلیل تقدم عام هم به این جهت بود که دلالت عام با وضع و تکلم است و دلالت مطلق با مقدمات حکمت و سکوت، و دلالت و کاشفیت تکلم اقوی از دلالت سکوت می باشد.

تذکر: عدم دخالت مبنای استفاده عموم از جریان مقدمات حکمت در مدخول ادات عموم

در تقدم عام بر مطلق بین دو مبنای ذیل فرقی نیست؛

یکم: مبنای استفاده عموم از نفس ادات عموم

دوم: مبنای استفاده عموم از جریان مقدمات حکمت در مدخول

طبق مبنای دوم ابتدا باید مقدمات حکمت در مدخول جاری شده و روشن شود که از آن مطلق اراده شده است یا مقید، سپس ادات عام بر استیعاب مدخول دلالت کند، مثلاً اگر مدخول «کل»، مطلقِ «عالم» باشد، کل دلالت می کند بر عمومیت تمامی افراد عالم، و اگر مدخول کل «عالم عادل» باشد کل دلالت دارد بر استیعاب هر عالم عادلی.

ص: ۷۸۵

برخی از محققین قائل به نظریه نخست بوده و محقق نائینی از قائلین به نظریه دوم می باشند و مرحوم آخوند خراسانی بین ادات عموم تفصیل داده اند، ایشان در «کل» می فرمایند نیاز به مقدمات حکمت نیست و در دیگر ادات نیازمند مقدمات حکمت می باشیم.

طبق مبنای نخست تقدم عام بر مطلق پر واضح است، «لاتکرم کل فاسق» مقدم است بر «اکرم العالم» چون عرف می گوید عام گفتار است و اطلاق سکوت، و گفتار بر سکوت مقدم می باشد. و طبق مبنای دوم، هم «اکرم العالم» نیازمند مقدمات حکمت است و هم «فاسق» نیازمند مقدمات حمکت است، لکن با اینکه هر دو نیازمند مقدمات حکمت هستند لکن دلیل عام مزیت اضافه ای دارد و آن اینکه بعد از آنکه با مقدمات حکمت روشن شد که مطلق فاسق مراد است، عموم عام نطق است، و نطق بودن آن را اقوی از دلیل دیگر می کند و موجب تقدم عرفی است.

مورد دوم: جمع بین مطلق شمولی و مطلق بدلی

مورد دوم از موارد جمع عرفی تعارض مطلق شمولی با مطلق بدلی، این مورد شبیه مورد نخست می باشد(۱) .

محقق خراسانی به این مورد متعرض نشده و محقق نائینی متعرض شده اند.

محقق نائینی اطلاق را تقسیم کرده اند به اطلاق بدلی و اطلاق شمولی.

اطلاق بدلی اطلاقی است که در امتثال اگر یکی از مصادیق علی البدل اتیان شود کفایت می کند، مثلاً مولا فرموده است «اعتق رقبه» و اطلاق این حکم بدلی است و با آزاد کردن یک رقبه حکم امتثال می شود.

اطلاق شمولی اطلاقی است که جمیع افراد مصادیق اطلاق باید اتیان شود، مثلا مولا فرموده است «لاتقل المسلم» برای منتهی شدن از نهی باید تمامی افراد ترک شود.

ص: ۷۸۶

۱- (۱) مقرر: در موضوع و حکم.

و اما اینکه از کجا فهمیده شود اطلاقی بدلی است و اطلاقی شمولی؟ بدلی یا شمولی بودن اطلاق گاهی از خود لفظ دلیل استفاده می شود و غالبا با قرائن خارجیه فهمیده می شود، مثلاً بدلی بودن از «اکرم عالماً» یا اگر در فارسی گفته شود «یک عالمی را اکرام کن» از لفظ فهمیده می شود و لفظ دلالت دارد بر بدلی بودن، و خیلی اوقات هم باید از قرائن فهمید مثلا «اکرم العالم» و «لاتکرم الفاسق» هر دو مفرد محلّی به الف و لام هستند و از لفظ فهمیده نمی شود.

بدلی بودن اطلاق در «اکرم العالم» از این قرینه فهیمده می شود که نمی توان همه علما را اکرام کرد، به خاطر همین قرینه می گوییم مراد از وجوب اکرام علما صرف الوجود اکرام می باشد، و شمولی بودن اطلاق در «لاتکرم الفاسق»

شمولی بودن اطلاق در «لاتکرم الفاسق» از این قرینه فهمیده می شود که در حرمت اکرام فاسق بین فساق فرقی نیست؛ و همچنین از این قرینه که امتثال نهی به ترک جمیع افراد منهی عنه می باشد.

البته اینکه از کجا فهمیده شود اطلاقی بدلی است و اطلاقی شمولی! مسأله مهمی نیست، بلکه مهم در بحث این است که ــ بعد از آنکه بدلی و شمولی بودن اطلاق ها از هر راهی که باشد به دست آمد و در مجمع تعارض کردند ــ تقدم با کدامیک می باشد؟

اقوال

به شیخ انصاری نسبت داده شده است که تقدم با اطلاق شمولی است، همانطور در تعارض عام و مطلق تقدم با عام می باشد. محقق نائینی نیز به تقدم اطلاق شمولی قائل هستند.

ص: ۷۸۷

محقق خراسانی در بحث واجب مشروط که ظاهرا در مقام ردّ شیخ انصاری است می فرمایند: تقدم اطلاق شمولی بر بدلی وجهی ندارد چون هر دو نیازمند مقدمات حکمت هستند.

ادله

دلیل عدم تقدم هیچیک بر دیگری

آخوند: اگر شمولی صلاحیت برای بیان بودن برای بدلی داشته باشد عکس قضیه هم صحیح است و اطلاق بدلی می تواند بیان باشد برای اطلاق شمولی. و اینکه شیخ اعظم این مسأله را همانند تقدم عام می دانند صحیح نیست، چون تقدم عام به خاطر این است که عموم یک نکته اضافه دارد عموم عام بالوضع است و اطلاق مطلق با مقدمات حکمت و سکوت است، و همانا بالوضع مقدم است بر سکوت. اما اطلاق شمولی با اطلاق بدلی متساوی هستند. اگر «اکرم عالماً» با «لاتکرم الفاسق» تعارض کند وجهی بدارد که «لاتکرم الفاسق» مقدم بر «اکرم العالم» شود.

دلیل تقدم اطلاق شمولی

محقق نائینی اطلاق شمولی را مقدم می داند، به خاطر آنکه عرف اطلاق شمولی را مقدم می دارد.

ایشان با مراجعه به ذهن عرفی خود اینگونه حکم کرده اند که رفتار عبد هنگام مواجهه با خطاب «اکرم عالماً» عالمی را اکرام کن از سوی مولا و همچنین خطاب «لاتکرم الفاسق» فاسق را اکرام کن چگونه است؟ کدام عبد است که بگوید من در وظیفه ام نسبت به عالم فاسق شک دارم، ای مولا دو کلامت تعارض دارند!؟ در این صورت عقلا به این عبد می خندند، و ملامت می کنند که عالم فاسق این مشکل را دارد که نهی به آن خورده دارد و به حکم عقل سلیم برای امتثال «اکرم عالما» برو عالم عادلی را پیدا کرده و اکرام کن، قحطی عالم که نیست!

ص: ۷۸۸

محقق نائینی برای اقامه برهان بر مدعای خود دو وجه را ذکر کرده اند.

وجه نخست: عدم تصرف در دلیلین اولی از تصرف در یک دلیل

با اخذ مطلق شمولی و عدم تطبیق مطلق بدلی بر محل اجتماع در هیچیک از دلیلین تصرف نکرده ایم. اگر بگوییم «لاتکرم الفاسق» شامل همه فساق می شود و «اکرم عالما» عالم فاسق را شامل نشده است در هیچیک از دلیل ها تصرف نکرده ایم.

عدم تصرف در مطلق شمولی واضح است چرا که به اطلاق آن اخذ کرده در تمامی موارد از نهی منتهی شده ایم.

عدم تصرف در مطلق بدلی هم به این جهت است که این دلیل میگوید عالمی را اکرام کن، و مکلف فقط در مقام تطبیق نمی تواند آن را بر فرد فاسق تطبیق کند، و مکلف با این کار در ظهور دلیل تصرف نکرده است، و با تطبیق آن بر غیر فاسق فقط تطبیق را ضیق کرده است نه مدلول و ظاهر دلیل را.

اما اگر مطلق بدلی را بر مطلق شمولی مقدم کنیم لازم می آید که در ناحیه مطلق شمولی ناچار دست به تخصیص بزنیم. اگر «اکرم عالما» مقدم باشد، می توان فرد فاسق را هم اکرام کرد، و لازمه تقدم آن است که با این خطاب در خطاب «لاتکرم الفاسق» تصرف کرده و آن را تخصیص بزنیم.

و هنگامی که امر دائر باشد بین عدم تصرف در هیچیک از دلیلین و بین تصرف در یک دلیل عدم تصرف اولی است، چون ما مأمور به ظاهر خطاب هستیم و برای تصرف باید دلیل داشته باشیم، و اکنون که دلیل نداریم نمی توان در ظاهر خطاب تصرف کرد.

محقق نـائینی در جلـد یکم اجود التقریرات در بحث مطلق و مقیـد و همچنین در بحث واجب مشـروط در مسأله رجوع قیـد به ماده یا هیأت این مسأله را مطرح کرده است.

مناقشه یکم: استحسان بودن این وجه (محقق خویی)

محقق خویی بر استادشان مناقشه می کنند که ما مأمور به ظواهر هستیم و وقتی یک دلیل از دلیل دیگر اظهر بود یا قرینه داشت مقدم بر دلیل دیگر میشود. و در تقدم لازم است یکی دلیل اظهر باشد یا قرینه باشد بر دلیل دیگر. و اولی بودن عدم تصرف از تصرف مجرد استحسان است موجب اظهریت و قرینه بودن نیست.

استحسان نه تنها در احکام شریعه مجال ندارد بلکه در لغت و ظواهر الفاظ نیز مجال ندارد، در کفایه الاصول در بحث تعارض احوال برخی اسـتدلال کرده انـد به «المجـاز خیر من الاشتراک و الاشتراک خیر من النقل» و در آنجا هم مناقشه شـده است که این امور استحسان است و با استحسان نمی شود لغت و ظهور را اثبات کرد.

در محـل بحث نیز اولویت اسـتحسان است و آنچه مفیـد تقـدم است، اظهر و ظـاهر بودن و قرینه و ذو القرینه بودن است که در مقام منتفی است.

مناقشه دوم: مستبطین بودن بدلی به شمولی (محقق خویی)

محقق خویی در منـاقشه دوم می فرماینـد هر اطلاـق بـدلی در بطن خود اطلاق شـمولی هم دارد. وقتی مولا فرمود «اکرم عالماً» اطلاق بـدلی دارد به این معنا که این عالم می توانـد بـدل دیگری قرار بگیرد، و عالم دیگری می تواند بدل از او قرار بگیرد، و اما متضمن اطلاق شمولی است به این معنا که مکلف می تواند این عالم را اکرام کند و می تواند آن عالم را و یا عالم دیگری را اکرم کند. وجوب اکرام نسبت به الزام بدلی است و نسبت به ترخیص در تطبیق شمولی است.

ص: ۷۹۰

هر اطلاق بدلی بالالتزام دلالت دراد بر ترخیص شمولی.

مولا با مطلق بدلی دو سخن دارد:

۱. بالمطابقه فرموده است «یک عالمی را اکرام کن»

۲. بالالتزام فرموده است «آن عالم را می توانی در هر عالمی تطبیق کنی» و نام این سخن مولا ترخیص در تطبیق است.

حال تسلم می کنیم بر تقدم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی باشد لکن اطلاق شمولی که بالالتزام به دست آمده است، با آن اطلاق شمولی تعارض می کند و ترجیحی در بین نیست. «لاتکرم الفاسق» با شمولش به تمامی موارد فساق با دلالت مطابقی می گوید که اکرام آنها حرام است، و «اکرم عالما» بالالتزام می گوید: می توان آن عالم را شرعا بر هر فرد از عالم منطبق کنی، لذا این دو دلیل در مجمع تعارض می کنند در نتیجه نمی توان اطلاق شمولی را مرجح قرار داد.

جواب از مناقشه یکم: اظهر بودن مطلق شمولی (محقق صدر)

در نظر محقق صدر و در نظر تحقیق وجه نخست برای تقدم اطلاق شمولی استحسان نیست و استظهار عرفی است. همانا مطلق شمولی اظهر از مطلق بدلی است. محقق صدر برای اثبات اظهریت بیاناتی دارد که ما با آن بیانات کار نداریم. و در نظر تحقیق آنچه که باعث شده محقق نائینی مطلق شمولی را اظهر بداند همان ملاکی است که باعث شده است که عام بر مطلق مقدم باشد. همانگونه که عام اظهر از مطلق است به همانگونه مطلق شمولی اظهر از مطلق بدلی است.

تقدم عام به خاطر آن است که دلالت عام بالوضع است و دلالت مطلق با سکوت و وضع مقدم بر سکوت است.

ص: ۷۹۱

و تقدم مطلق شمولی شبیه به تقدم عام می باشد، مولا در مطلق بدلی تمامی افراد را در نظر ندارد بلکه به نحو ابهام به آنها نگاه می کند، مولا ـ میگوید «عالمی را اکرام کن» و کسی که ادبیات را هم قبول داشته باشد در ادبیات گفته می شود که نکرده ابهام دارد. به خلاف مطلق شمولی که با استفاده از مقدمات حکمت مدلول خطاب آن است که مولا همه افراد را در نظر دارد، مدلول «لاتکرم الفاسق» آن است که «هر» فاسقی را اکرام نکن، اما مدلول مطلق بدلی آن است که «عالمی» را اکرام کن.

اطلاق در مطلق بدلی به نحو بدلی دیده می شود و «هر» از آن کشف نمی شود. درست است که عقل حکم به ترخیص در تطبیق می کند در هر فردی از علما اما این حکم معلق است به بیانی که در ذیل خواهد آمد.

اطلاق در مطلق شمولی به نحو سریان دیده می شود و از آن «هر» کشف می شود هر چند با مقدمات حکمت.

وجه محقق نائینی استحسان نمی باشد زیرا ایشان فرمود «همانگونه که عام مقدم بر مطلق است به همانگونه مطلق شمولی مقدم است بر بدلی». تقدم عام به خاطر آن است که مولا ـ «هر» را در عام با لفظ فرموده است و در مطلق با سکوت، و گفتار بر سکوت مقدم است، در مطلق شمولی نیز «هر» وجود دارد و در مطلق بدلی اطلاق به نحو ابهام است، و اگر مولا اطلاق ها را به زبان بیاورد اینگونه می شود «هر فاسقی را اکرام نکن» «عالمی را اکرام کن» و عرف وقتی دو خطابی به دستش برسد در عالم فاسق با اشکال مواجهه نمی شود، بلکه به کسی که بگوید «من در عالم فاسق گیر دارم» می گوید تو مریض هستی.

و ریشه و اساس جمع بین کلمات مولا آن است که کلمات مولا توجیه شود و اوامر و نواهی اش زمین نماند. و وقتی دو خطاب به عرف برسد آن دو را متعارض نمی بیند.

جواب نقضی به مناقشه دوم : (نظر تحقیق)

اولا به محقق خویی مناقشه می شود که با مبنای شما که اطلاق را مدلول کلام نمی دانید، چگونه اظهار می کنید که اطلاق بدلی متضمن اطلاق شمولی است؟

جواب دوم به مناقشه دوم: متضمن نبودم اطلاق بدلی بر اطلاق شمولی (نظر تحقیق)

محقق خویی ادعا کردند اطلاق بدلی متکلف دو حکم است، اطلاق بدلی با دلالت مطابقی و اطلاق شمولی با دلالت التزامی.

لکن باید گفت که آنچه از دلیل «عالمی را اکرام کن» «رقبه ای را آزاد کن» فهمیده می شود آن است که ترخیص در تطبیق مجعول شرعی نیست، و تطبیق به دست عقل می باشد. ترخیص در امتثال مربوط به تطبیق است و تطبیق به دست عقل می باشد.

عقل میگوید مولا فرمود «عالمی را» «رقبه ای را» و قید نیاورد و شمای مکلف در مقام امتثال می توانی آن را تطبیق کنی به این فرد یا آن فرد یا فرد دیگر.

ظاهراً ایشان متفرد در این مسأله هستند.

طبق نظر برخی از محققین علما در فقه قولا و عملا مطلق شمولی را بر بدلی مقدم داشته اند.

بنابراین وجه اول محقق نائینی خالی از اشکال است، و طبق این وجه حق با شیخ انصاری و محقق نائینی است که می فرمایند مطلق شمولی مقدم بر بدلی است.

تقدم مطلق شمولی بر مطلق بدلی /خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه /تعارض ۹۶/۰۱/۲۷

ص: ۷۹۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقدم مطلق شمولی بر مطلق بدلی /خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه /تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در دو وجه مذکور از سوی محقق نائینی برای تقدم مطلق شمولی بر مطلق بدلی بود، وجه اول عدم تصرف در دلیلین اولی از تصرف در یک دلیل گذشت و نوبت رسید به وجه دوم.

مخفی نماند که بدلیت و شمولیت اطلاق از مقدمات حکمت استفاده نمی شود و آنچه از مقدمات حکمت استفاده می شود اصل اطلاق می باشد، از اینکه مولا در مقام بیان باشد و قید نیاورد اطلاق استفاده می شود و اما استفاده شمولی یا بدلی بودن اطلاق از دلیل مطلق نیازمند به قرائن لفظیه یا سائر قرائن می باشد.

مثلاً۔ شمولی بودن اطلاق «احل الله البیع» از این نکته استفاده می شود که امضای تنها یک بیع از سوی شارع معنا ندارد، لذا میگوییم امضای بیع شامل همه بیوع می باشد.

وجه دوم: نیازمند بودن اطلاق بدلی به مقدمه دیگر

محقق نائینی در وجه دوم برای تقدم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی استدلال نموده اند به این نکته که اطلاق بدلی علاوه بر مقدمات مذکور در پیش نیازمند مقدمه دیگری است که اطلاق شمولی از آن بی نیاز است.

در اطلاق شمولی همین که مقدمات حکمت تمام باشد و قرینه بر شمول وجود داشته باشد اطلاق شمولی منعقد است. اطلاق ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾(۱) و «لاتکرم الفاسق» و امثال دیگر نیازمند مقدمه دیگری نیست، به خلاف اطلاق بدلی که علاوه بر مقدمات حکمت و علاوه از بدلیت نیازمند مقدمه دیگری است و آن مقدمه تساوی الاقدام بودن همه افراد مطلق می باشد. اطلاق بدلی نیازمند این مقدمه است و اطلاق شمولی از این مقدمه بی نیاز است.

۱- (۱) بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

همه افرادی که می خواهیم اطلاق بدلی را بر آن تطبیق کنیم باید تساوی الاقدام داشته باشند. یعنی باید همه سیان بوده و با هم فرقی نداشته باشند. و اگر با هم فرقی داشتند در آنجا ترخیص در تطبیق وجود ندارد.

مثال محقق خویی در مصباح الاصول، مثال خوبی است. اگر مولا فرمود «لاتقتل المسلم» اطلاق شمولی دارد و نیاز نیست مسلم ها متساوی الاقدام باشند، این حکم مطلق کما اینکه زید و بکر و خالد و کسی که ادنی مراتب اسلام را پذیرفته باشد شامل است همچنین شامل پیامبر و ائمه علیهم صلوات الله می شود.(۱)

پس از توضیح مقدمه اکنون به صغری و کبری و نتیجه استدلال در ذیل دقت کنید.

ـ اطلاق بدلی علاوه بر مقدمات حکمت نیازمند مقدمه ی «متساوی الاقدام بودن» افراد خود می باشد.

ـ هنگام تعارض اطلاق بدلی و شمولی، اطلاق شمولی با شمول خود به بعض افراد اطلاق بدلی، افراد آن را از متساوی الاقدام بودن خارج می کند.

در نتیجه اطلاق شمولی در ماده اجتماع مقدم می شود.

دو خطاب «اکرم عالماً» و «لاتکرم الفاسق» از مولا صادر شده است و می توان «اکرم عالماً» را بر شاعر عادل و فقیه عادل تطبیق کرد، اما نمی توان بر شاعر و فقیه فاسق تطبیق کرد چون خطاب «لاتکرم الفاسق» افراد مطلق بدلی را از متساوی الاقدام بودن خارج کرده است. «لاتکرم الفاسق» می گوید: این فرد از عالم که عالم فاسق است با بقیه فرق می کند.

مناقشه: مطلق بدلی بیان برای تساوی الاقدام بودن افراد خویش (محقق خویی)

محقق خویی در مصباح الاصول از وجه دوم محقق نائینی به بیان زیر پاسخ می دهند.

۱- (۲) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۳۸۰.

صحیح است که اطلاق بدلی نیازمند مقدمه دیگری است به نام متساوی الاقدام بودن افراد مطلق، بایست افراد مطلق فرقی با هم نداشته و متساوی باشند تا عقل بگوید شارع ترخیص در تطبیق داده است. لکن شارع با همین مطلق بدلی «اکرم عالماً» بیان آورده است که مراد من طبیعی عالم است و همه افراد با هم سیان هستند.

بنابراین وجهی برای تقدم مطلق شمولی نیست و مطلق ها در محل اجماع تعارض کرده و وجهی برای تقدم یکی بر دیگری نیست.(۱)

جواب: ترخیص در تطبیق حکم عقل، نه شرع (نظر تحقیق)

بیان دوم محقق نائینی در تقدیم مطلق شمولی صحیح است.

مدلول و معنای اطلاق بدلی، یک معنای مبهمی است، مدلولش آن است که «عالمی را اکرام کن» و اینکه می توان آن را بر هر فردی تطبیق کرد حکم عقل می باشد. در مفهوم بدلی، شمول وجود ندارد، خودش متکفل بیان مصادیق نیست، گفته «عالمی را اکرام کن» بعد به دست عقل داده است و عقل در مقام امتثال می گوید: مولا فرموده «اکرم عالماً» و این هم عالم است پس می توانی او را اکرام کنی.

تطبیق در ناحیه اطلاق بدلی، تطبیق عقلی است.

شمول در ناحیه اطلاق شمولی، کلام و مدلول کلام است.

ترخیص در تطبیق حکم عقل است نه شرع، در «اکرم عالماً» دو حکم انشاء و جعل نشده است، بلکه شارع با آن بیش از یک حکم انشاء نکرده است و آن عبارت است از وجوب اکرام برای عالمی. و عقل در مقام امتثال می گوید آن را می توانی به عالمی تطبیق کنی.

سخن محقق نائینی این است که عقل در مقام امتثال زمانی برای شما اجازه امتثال و ترخیص در تطبیق می دهد که آن فردی را که در نظر دارید حکم را بر آن منطبق کنی با بقیه مساوی بوده و مزیتی که شارع آن را قبول دارد در بین نباشد. همچنین مزیت محتملی در بین نباشد. و اطلاق شمولی ــ که خود بیان شارع است ــ متکفل بیان مزیت این فرد شده است. و وقتی بیان بر مزیت وجود دارد، عقل اجازه تطبیق نمی دهد.

۱- (۳) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۳۸۰.

چرا عقل اجازه تطبیق نمی دهد؟

چون وقتی قضیه به اینجا رسید که عبد می خواهد اکرم عالماً را با فرد عالم فاسق امتثال کند، عقل می گوید: مریض نیستی که برو عالم عادل را اکرام کن، مولا خودش گفته «لاتکرم الفاسق».

شمول در «لاـتکرم الفاسق» از ناحیه مولاـ است. و ترخیص در تطبیق در «اکرم عالماً» از ناحیه عقل است. و وقتی شارع گفتار دارد عقل گفتار ندارد.

اطلاق شمولی وارد است بر اطلاق بدلی، وقتی خود مولا گفته اکرام نکن، عقل در آنجا نمی گوید «می توانی اکرم عالما را منطبق بر عالم فاسق کنی». خود کلام مولا مبنی بر حرمت اکرام فاسق، شامل عالم فاسق است، یعنی مقدمات حکمت به علاوه قرینه منضمه کشف می کند که مراد مولاـ از حرمت اکرام فاسق، هر فاسقی است. مولا «هر» را با قرینه گفته است نه با ادات عموم. شمول در اطلاق شمولی به ضمیمه قرائن مدلول کلام مولا است، مولا شمول را در ذهن مخاطب احداث کرده است و «هر» را به ذهن مخاطب آورده است

هیچ فرقی بین عام شمولی و مطلق شمولی نیست. شمول در عام با ادات است و در مطلق با قرینه، «هر» از قرینه فهمیده می شود، یا قرینه لبیه یا قرینه غیر لفظیه غیر از ادات عموم. عقل میگوید مولا فرموده است هر فاسقی را اکرام نکن و «هر» در این مصداق صادق است، این مصداق را اکرام نکن و برو مصداق عادل را اکرام کن.

ترخیص در تطبیق عقلی است و منشأ آن سکوت است، و اطلاق شمولی بیان است و بیان شکننده سکوت می باشد. وقتی سکوت شکست و سکوتی در کار نبود، عقل ترخیص در تطبیق نمی دهد.

ص: ۷۹۷

کلام محقق نائینی عرفی است و تحلیل ایشان تحلیل خوبی است.

تقدم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی در کلام شیخ انصاری و محقق نائینی آمده است و خوب بود آخوند نیز این مورد از موارد جمع عرفی را در کلام خود ذکر می کرد.

مورد سوم: دوران امر بین نسخ و تخصیص

دوران امر بین نسخ و تخصیص را از کتاب مصباح الاصول محقق خویی تقدیم می کنیم زیرا ایشان گویاتر بحث کرده اند.

محقق خویی فرموده اند: «دوران امر بین نسخ و تخصیص گاهی در یک خطاب است و گاهی در دو خطاب. گاهی یک دلیل مردد است که بین اینکه ناسخ باشد یا مخصص و گاهی امر بین دو دلیل دائر است بین اینکه این مخصص باشد و آن ناسخ و بالعکس».(1)

قسم اول: مرکز دوران در یک خطاب

در این فرض عامی از مولا رسیده و بعد از حضور وقت عمل به آن عام، خاصی هم صادر شده است در اینجا امر دائر است که این خاص مخصص باشد یا ناسخ! اگر خاص قبل از حضور وقت عمل به آن عام صادر می شد بدون بحث و کلام آن خاص مخصص عام بود. اما اکنون که بعد از حضور وقت عمل به عام صادر شده است امرش دائر بین نسخ و تخصیص است. و تخصیص به این معنا است که این خطاب از اول خاص بوده است و بیان آن به جهتی به تأخیر افتاده است.

در مصباح الاصول(2) مثال فقهی برای این مسأله ذکر کرده است. مثلا از امام باقر علیه السلام روایت عام صادر شده است «أن اللّه سبحانه خلق الماء طاهراً لم ینجسه شی ء ما لم یتغیر أحد أوصافه الثلاثه»(3) و از امام صادق علیه السلام روایت خاص صادر شده است «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْ ءٌ».(4)

۱- (۴) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۸۱.
۲- (۵) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۸۲.
۳- (۶) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۸۲. ما در نرم افزار جامع الاحادیث روایتی به این شکل نیافتیم و آنجه یافتیم عبارت است از روایت امام باقر علیه السلام «وَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع- إِذَا كَانَ الْمَاءُ أَكْثَرَ مِنْ رَاوِيَةٍ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْ ءٌ تَفَسَّخَ فِيه » وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۱۴۰، أبواب الماء المطلق، باب۳، ح۸، ط آل البیت.
۴- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۱۵۸، أبواب عدم نجاسه الکر، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

روایت امام باقر علیه السلام عام است ـ البته واژه عام اصطلاح خاص نیست و شامل مطلق هم می شود ـ و نسبت به تمامی آب ها چه که بیش از اندازه کر و چه کمتر از اندازه کر می گوید به صرف ملاقات با نجس بدون تغییر یکی از اوصاف سه گانه نجس نمی شود.

و در مورد روایت عام فرض می کنیم مردم مدتی به آن عمل کرده و مورد عمل بوده است. سپس روایت خاص «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْ ءٌ» از امام صادق علیه السلام صادر شد همچنین روایات زیادی که از نیم خورده صقر و کلب از آب لیوان پرسیده شد است و حضرت فرموده اند «لَا تَشْرَبْ مِنْهُ»(۱) و روایاتی که می گویند آب قلیل با ملاقات نجس متنجس می شود این قبیل روایات مقید روایت مطلق امام باقر علیه السلام هستند.

صدور خاص بعد از عمل به عام است و معنای مخصص بودن خاص، بیان بودن آن است، یعنی وقتی امام باقر فرمود «خلق الماء طاهراً لم ینجسه شی ء ما لم یتغیر أحد أوصافه» از ابتدا مرادش از آب، آب کر بوده و ناظر به آب قلیل نبوده است.

و معنای ناسخ بودن آن است که از ابتدا مرادش از آب، مطلق آب ها بوده حتی آب قلیل. حکم واقعی همه آب ها ـ چه کمتر از اندازه کر و چه بیش از اندازه کر ـ تا قبل از صدور ناسخ این بوده که به صرف ملاقات با نجس متنجس نمی شود، و الآن که ناسخ صادر شد حکم از الآن نسخ شده و تغییر کرد.

این موضوع مسأله محل بحث در دوران امر بین نسخ و تخصیص در قسمی که حال یک دلیل دوران دارد بین ناسخیت و مخصصیت.

ص: ۷۹۹

۱- (۸) استبصار، شیخ طوسی، ج۱، ص۸.

محقق خویی می فرمایند بحث از این قسم برای ما ثمره ندارد(۱) ، زیرا ما از کسانی هستیم که بعد از صدور خاص به دار تکلیف آمدیم و آن خاص چه ناسخ باشد و چه مخصص باشد وظیفه ما عمل به آن دلیل است. و همانا این بحث برای کسانی ثمره دارد که بین آن دو خطاب زندگی کرده اند و قبل از صدور خاص، خطاب عام محل ابتلایشان بوده است، با آب قلیلی که با نجس ملاقات کرده وضو گرفته اند، حال اگر آن دلیل دوم مخصص باشد وضو باطل است چون آن آب در واقع نجس بوده است و اگر دلیل دوم ناسخ باشد وضو صحیح است و بعد از اگر خطاب دوم موضوع کرد، همان خطاب مبنای عمل خواهد بود.

قسم دوم: دوران امر بین دو خطاب

اگر ابتدا دلیل خاص صادر شود و پیش از حضور وقت عمل به آن، خطاب عام صادر شود، روشن است و جای بحث ندارد که خاص مخصص عام خواهد بود.

و اگر ابتدا خاص صادر شده است و بعد از حضور وقت عمل به خاص، عام صادر شده باشد امر دائر است بین اینکه خاص متقدم مخصص باشد و بین اینکه عام متأخر ناسخ باشد!

چنانچه خاص متقدم مخصص باشد، شارع بیان را مقدم داشته است. مثل اینکه مولای عرفی ابتدا بگوید «من از عالم فاسق بدم می آید، مبادا اکرامش کنی» سپس در خطابی دیگر می گوید «عالمان را اکرام کن». همانا تقدیم بیان اشکال ندارد و تأخیر بیان از وقت حاجت مشکل دارد. خاص متقدم قرینه است که مرادش از عام «عالمان را اکرام کن» غیر موارد خاص است، با خاص متقدم مراد خود از عام و مطلق را بیان کرده و در آن عام متأخر تصرف می کند. و در مثال «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْ ءٌ»(۲) که فرض کنیم این خطاب خاص ابتدا صادر شده است و میگوید آب قلیل با ملاقات نجس می شود مبین آن عام متأخر «خلق الماء طاهراً لم ینجسه شی ء ما لم یتغیر أحد أوصافه» است. بعد از صدور عام، وظیفه عمل به خاص است، و حکم خاص استمرار و ادامه دارد و خطاب خاص متقدم تصرف می کند در عام متأخر.

۱- (۹) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۸۲.

۲- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۱۵۸، أبواب عدم نجاسه الکر، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

[چنانچه عام متأخر ناسخ باشد، ابتدا حکم واقعی آن بوده است که عالم فاسق حرمت اکرام داشته است و وقتی عام ناسخ صادر می شود حکم عوض شده و همه عالمان از جمله عالم فاسق وجوب اکرام خواهند داشت]. و در مثال آب، حکم واقعی طبق عام است و آب قلیل به صرف ملاقات نجس، متنجس نمی شود. عام متأخر استمرار خاص متقدم را نفی می کند. خطاب خاص متقدم می گفت: «آب قلیل به محض ملاقات با نجس متنجس می شود» و ظاهرش آن است که این حکم استمرار دارد. و هنگامی که عام متأخر صادر شد «خلق الماء طاهراً لم ینجسه شی ء ما لم یتغیر أحد أوصافه» آن استمرار خاص را نفی کرده و اَمدش را بیان می کند و وظیفه بعد از این آن است که تمامی آب ها طاهر هستند و فقط وقتی نجس می شوند که یکی از اوصاف سه گانه شان تغییر کند.

ثمره:

اگر خاص متقدم، مخصص باشد حکم فعلی طبق خاص است.

اگر عام متأخر، ناسخ باشد حکم فعلی طبق عام است.

بحث در قسم دوم در حق ما ثمره دارد و باید دید وقتی امر دائر است بین اینکه خاص متقدم مخصص باشد و بین اینکه عام متأخر ناسخ باشد، حکم مسأله چیست و وظیفه چگونه است؟

اقوال

تقدم و ترجیح خاص مخصص (شیخ انصاری)

تقدم و ترجیح عام ناسخ

ادله

دلیل تقدم تخصیص: شیوع تخصیص و ندرت نسخ (شیخ انصاری)

نظریه شیخ اعظم انصاری قدس سره در دوران امر بین تخصیص و نسخ آن است که تخصیص مقدم است به خاطر غلبه و شیوع تخصیص و ندرت نسخ.(۱)

۱- (۱۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۹۴.

تخصیص به گونه ای شایع است که گفته شده است «ما من عام الا و قد خص». به آن مقدار تخصیص در غایت شیوع است، نسخ به همان مقدار در غایت ندرت است.

محقق خویی در تفسیر البیان منکر نسخ است مگر در یکی دو مورد.

شریعت حضرت خاتم المرسلین صلوات الله علیه و علیهم اجمعین ناسخ شرایع سابقه است و جای گفتن ندارد که بعضی از خطابات این شریعت ناسخ برخی دیگر باشد. و عرفیت ندارد که در شریعت تند و تند نسخ صورت بپذیرد.

شیخ انصاری درست فرموده اند که تخصیص در شریعت شیوع دارد.

مناقشه یکم: نقض طبق مبنای تقدم عام بر مطلق (محقق خراسانی)

محقق خراسانی علیه الرحمه دو مناقشه به شیخ اعظم علیه الرحمه وارد کرده است و مناقشه نخست مناقشه نقضی است طبق مبنای تقدم عام بر مطلق.

محقق خراسانی می فرمایند: یا شیخ انصاری طبق مبنایتان که عام بر مطلق مقدم است و در محل کلام باید بفرمایید نسخ بر تخصیص مقدم است. چون امر دائر است بین عمومیت ناسخ و اطلاق استمرار خاص! اگر عام ناسخ باشد استمرار خاص را از بین خواهد برد.

استمرار از خاص با مقدمات حکمت استفاده شده است. روایتی که می گفت: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْ ءٌ» «الماء القلیل اذا لاقی النجس یتنجس» معنایش فقط نجاست آب قلیل است اما استمرار این حکم از اطلاق استفاده می شد. استمرار از این استفاده می شود که شارع نفرموده «این نجاست مال امروز یا دیروز است». شارع در ضمن کلام نفرمود «و هذا یستمر».

و اکنون استمرار با اطلاق استفاده شده است وناسخ لباً تخصیص در ازمان است و قاطع استمرار و عمومِ بالوضع، ناسخ است و امر دوران دارد بین اخذ به اطلاق کرده و تخصیص و بین عمل به عموم، و از بین رفتن اطلاق؛ و طبق مبنای شما در دوران بین عموم بالوضع عام و اطلاق [سکوتی] مطلق، عموم عام مقدم است.

نظریه شما در محل بحث مبنی بر تقدم تخصیص بر نسخ، دلیل بر بطلان نظریه تان در تقدم عام بر اطلاق می باشد. اما این اشکال طبق مبنای ما بر ما وارد نیست.

شما که عام را مقدم بر اطلاق می دارید در اینجا هم عموم نسخ را باید بر اطلاق خاص مقدم کنید.(۱)

مناقشه دوم: استحسان بودن دلیل (محقق خراسانی)

تقدم تخصیص به خاطر شیوع، استحسان است و در کشف مداليل الفاظ استحسان جایگاهی ندارد. آنجه در کشف مراد مولا از الفاظ نقش دارد ظهور است و ما تابع ظهور هستیم.(۲)

شیوع تخصیص و ندرت و قلت نسخ سب نمی شود که مردم عام را اظهر از خاص بدانند، طبع قضیه خاص اظهر است چون اضیق است و هر چه اضیق باشد اظهر است. [و این وجه در تقدیم خاص وجه خوبی است.]

و مخاطب به این الفاظ ابناء المحاوره است و ابناء المحاوره از کجا بدانند که تخصیص شایع است و نسخ نادرف تا در دوران امر بین تخصیص و نسخ بگویند «کثرت تخصیص موجب می شود که اظهر از عام شده و مخصص آن باشد». این مطلب مجرد استحسان است و ظهور ساز نیست.

محقق خراسانی در مسأله دوران امر بین نسخ و تخصیص فرموده هیچکدام مرجح ندارد و مسأله را به اجمال رها کرده است و بحث را ادامه نداده و نفرموده اند که از نظر عملی وظیفه چیست؟

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – دوشنبه ۲۸ فروردین ماه ۹۶/۰۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

وضوع: دوران امر بین نسخ و تخصیص/خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه /تعارض

ص: ۸۰۳

۱- (۱۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص ۴۵۱.

۲- (۱۳) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص ۴۵۱.

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در دوران امر بین تخصیص و نسخ بود.

دو کلمه از مباحث جلسات سابق استدراک کنیم.

کلمه نخست: مشترک بین عام و مطلق با مطلق شمولی و مطلق بدلی

در تعارض عام و مطلق یا مطلق شمولی و مطلق بدلی، بحث در جایی است که خطاب ها منفصلین هستند. و آخوند در کفایه نیز این مباحث را در منفصلین مطرح کرده است.

لکن اگر خطاب عام و خاطب خاص متصل بودند یا خطاب مطلق شمولی و مطلق بدلی متصل بودند، همانطور که به طور قطع اطلاق برای خطاب مطلق منعقد نیست همچنین عموم برای خطاب عام منقعد نیست.

مثلاًـ اگر مولا فرمود: «اکرم العلماء و لاتکرم الفاسق» _ یعنی پشت سر اکرم العلماء، لاتکرم الفاسق را فرمود _ اینجا مقدمات حکمت برای «لاـتکرم الفاسق» منعقد نمی شود چون «اکرم العلماء» صلاحیت قرینه شدن را دارد و یکی از مقدمات حکمت آن است که آنچه که صلاحیت قرینه شدن را دارد در کلام وجود نداشته باشد.

مولا می تواند بگوید: مقصود من از «اکرم العلماء» علمای غیر فاسق بود مگر نشنیدی که گفتم «اکرم العلماء و لاتکرم الفاسق».

نسبت به تعارض مطلق شمولی و مطلق بدلی پرواضح است که اطلاق در خطابات متصل منعقد نمی شود، این مطلب را هم شیخ و هم آخوند قبول دارند.

اما نسبت به تعارض عام و مطلق ممکن است توهم شود که عام نیازمند مقدمات حکمت نیست _ بنا بر مبنای نیاز نداشتن عام به مقدمات حکمت _ لذا در تعارض عام و مطلق، عام مقدم است. لکن این توهم بوده و مطلب صحیح آن است که اینجا عموم برای عام منعقد نمی شود، چون هر چند ظهور عام وضعی است اما اگر یک شیئ به او متصل بود و صلاحیت قرینیت داشت مولا می تواند برای اینکه کلامش مجمل شود به آن قرینه تکیه کند. لذا در خطاب عام متصل به مطلق، عموم برای عام منعقد نیست.

ص: ۸۰۴

همانگونه که در استثنای متعقب جمله های متعدد فرموده اند: با اینکه قدر متیقن از استثناء، استثنای از جمله ی اخیری است لکن استثنای مجمل موجب مجمل شدن [جمله های پیشین است] همچنین استثنای مجمل موجب اجمال عام می گردد.

در محل بحث نیست خطاب مطلق متصل موجب اجما عام می شود، هر چند عام بالوضع باشد؛ چون به او چیزی متصل شده است که اجمال دارد و آن موجب عدم انعقاد ظهور است. به طور کلی هر گاه چیز مجملی به ظهور وضعی متصل شود موجب اجمال می شود.

عرف در مثال «اکرم العلماء و لاتکرم الفاسق» می گوید: نمی دانیم مراد مولا از وجوب اکرام علما آیا همه علما است! شاید همه مرادش نباشد و نمی خواهد فاسق ها اکرام شوند چون «لاتکرم الفاسق» هم فرمود.

این «شاید» موجب اجمال و ابهام شده و خطاب متصل را از محل بحث خارج می کند.

همچنین در تعارض مطلق شمولی با مطلق بدلی وقتی خطاب ها متصل به هم باشند، از محل بحث خارج است بلکه در اینجا عدم اراده شمول واضح است، چون شبهه سابق در اینجا وجود ندارد؛ هر دو مطلق برای یکدیگر صلاحیت قرینیت دارند و مقدمات حکمت در حق هر دو تمام نیست و شمول شبهه ندارد، روشن است که شمول اراده نشده است.

کلمه دوم: مختص به تعارض مطلق شمولی و بدلی

مجددا فکر و تأمل کرده و دیدیم نظریه شیخ اعظم انصاری و محقق نائینی علیهما الرحمه متین است و اطلاق شمولی و بدلی با هم تنافی ندارند.

امروز منبه دیگری را می افزاییم.

همانطور که اگر دو مطلق بدلی وجود داشته باشد و نسبتشان اعم و اخص من وجه باشد مردم آن دو خطاب را در محل اجتماع متنافی و متعارض نمی بینند همینگونه عرف بین مطلق بدلی و مطلق شمولی تعارض و تنافی نمی بیند. وقتی مولا بفرماید «عاملی را کرام کن» و در خطابی هم بفرماید «فاسقی را اهانت کن» عرف بین این دو مطلق بدلی تعارض ندیده و می گویند: یک عالم غیر فاسق را اکرام کن و یک فاسق غیر عالم را چوب بزن. و عرفی نمی پرسد که وظیه در مورد عالم فاسق چیست؟

لب اطلاق بدلی رجوع به اطلاق مقامی دارد، ترخیص در تطبیق حکم عقل بوده و مربوط به مقام إجزاء و امتثال است و حکم وضعی می باشد نه حکم تکلیفی.

عقل می گوید: چون مولا ـ نفرمود «عالم عادل» و فرمود عالمی را اکرام کن، تو می توانی آن را به هر عالمی تطبیق کنی، اما چون فرمود «فاسق را اکرام نکن» و این خطابش شمول دارد لذا نمی توانی خطاب «عالمی را اکرام کن» را به عالم فاسق منطبق کنی.

محقق نائینی فرمود ترخیص در تطبیق جزء مدلول کلام نیست و مربوط به مقام امتثال است.

همانگونه که اطلاق لفظی بر اطلاق مقامی مقدم است، به همان بیان اطلاق شمولی هم بر اطلاق بدلی مقدم است.

ما اطلاق بدلی را لابیان و اطلاق شمولی را بیان دانسته و آن را مقدم می دانیم.

دو تأیید برای تقدم اطلاق شمولی (برخی از محققین)

برخی از محققین تقدم اطلاق شمولی را تأیید کرده اند با اینکه نهی «لاتغصب» در باب اجتماع امر و نهی بنا بر نظر امتناعی ها مقدم است. نهی «لاتغصب» شمولی و انحلالی است و امر «صل» امر به طبیعت بوده و بدلی است.

این استشهاد قابل مناقشه است.

برخی دیگر از محققین تقدم مطلق شمولی را تأیید کرده اند با اینکه نهی «لاتغصب» در باب اجتماع امر و نهی مقدم است چون غصب عنوان ثانوی است و صلاه عنوان اولی است و عرف عنوان ثانوی را مقدم بر عنوان اولی می بیند.

و وجه دیگر در تقدم نهی بر امر گفته شده است آن است که دفع مفسده اولی است از جلب منفعت.

وجه اول قابل مناقشه است و وجه دوم هم قابل جواب است و ما برای تأیید مدعای شیخ انصاری و محقق نائینی علیهما الرحمه به وجه سوم تشبث می کنیم.

ص: ۸۰۶

وجه سوم آن است که اطلاق شـمولی الزام است و اطلاق بـدلی ترخیص و اباحه است و عرف در منازعه الزام و ترخیص، الزام را مقـدم می کننـد. اگر دو خطاب برای عرف آمـد، خطاب «بهیمه الانعام برای شـما حلال است» و خطاب «غصب نکن» عرف می گویـد: خطـابی که می گویـد بهیمه الانعام حلال است، لااقتضا است یعنی موجبی برای حرمت نـدارد لـذا حلال است، اما حرام اقتضا است، و «ما فیه الاقتضاء» مقدم است بر «ما لیس فیه الاقتضاء».

اطلاـق «لاـتکرم الفـاسق» الزام است و اطلاـق بـدلی «اکرم عالما» ترخیص است. اینکه می توانی آن خطاب را بر هر عالمی که خواسـتی تطبیق کنی ترخیص است بـه خلاـف «لاـتکرم فاسـقاً» که الزام است. ــ شـیخ و محقـق نـائینی می فرماینـد «ترخیص ترخیص عقلی است» محقق خویی می فرمایـد «ترخیص ترخیص شـرعی است». ــ و عرف در تعـارض الزام و ترخیص، الزام را مقدم می دارد کما اینکه در تزاحم نیز الزام را مقدم می کند.

اگر تقدم اطلاق شـمولی باورتان شد فبها و الا طبق مسـلک محقق خویی و آخوند این دو خطاب تعارض و تساقط کرده و عام فوقانی مرجع است، اگر عام فوقانی وجود داشته باشد و الا مرجع اصول عملیه است.

و همچنین طبق مسـلک آخوند در عام و مطلق، دو خطاب تعارض و تساقط می کنند و اگر عام فوقانی وجود داشته باشد مرجع آن عام فوقانی است و اگر وجود نداشته باشد مرجع اصول عملیه است.

مناقشه یکم: نقض طبق مبنای تقدم عام بر مطلق (محقق خراسانی)

شیخ انصاری در دوران امر بین تخصیص و نسخ فرمود: تخصیص مقدم است به خاطر غلبه آن و ندرت نسخ.(1)

۱- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۹۴.

آخونـد در مناقشه نخست فرمود: با منبای شـما در تقـدم عام در تعارض عام و مطلق، بایـد نسـخ مقدم باشد. خطاب خاص «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْ ءٌ»(۱) «المـاء القليل اذا لاقى النجس يتنجس» اطلاق زمانی دارد و خطاب عام «أن اللّه سبحانه خلق الماء طاهراً لم ينجسه شـی ء ما لم يتغير أحد أوصافه الثلاثه»(۲) عموم افرادی دارد، و با تقدم نسخ اطلاق ازمانی خاص را كنار گذاشتيم.

جواب: استفاده استمرار از دليل سوم (محقق نائينی)

لازمه خاص تخصيص عام است [و شما اطلاقی در ناحيه خاص درست می كنيد تا در تعارض با عموم عام مغلوب عموم شود] لكن دلالت خاص بر استمرار از باب اطلاق نيست، استمرار حكم خاص از قرينه و دليل خارجی «إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامَهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَه»(۳) (۴) اسـتفاده شـده است. و در خطـاب «الماء القليل اذا لاقى النجس يتنجس» نفرموده است كه اين حكم استمرار دارد.

و بعضـی فرموده اند معنا ندارد خطاب خاص اسـتمرار را برساند چرا كه اسـتمرار فرع بر ثبوت است، نمی شود يك خطاب هم حكم را بيان كند و هم استمرار آن را بيان كند.

ص: ۸۰۸

۱- (۲) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۱، ص۱۵۸، أبواب عدم نجاسه الكر، باب۹، ح۱، ط آل البيت.
۲- (۳) مصـباح الاـصول، ابوالقاسم خويی، ج۲، ص۳۸۲. مـا در نرم افزار جـامع الاحـاديث روايتی به اين شـكل نيافتيم و آنچه يافتيم عبارت است از روايت امام باقر عليه السـلام «وَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع- إِذَا كَانَ الْمَاءُ أَكْثَرَ مِنْ رَاوِيَةٍ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْ ءٌ تَفَسَّخَ فِيه » وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۱، ص۱۴۰، أبواب الماء المطلق، باب۳، ح۸، ط آل البيت.
۳- (۴) بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله عليهم، محمد بن حسن الصفار، ج ۱، ص۱۴۸، ح۷.
۴- (۵) الكافی، الشيخ الكلينی، ج۱، ص۵۸، ط اسلاميه.

تا اینجا روشن شد که استمرار از قرینه خارجیه استفاده می شود و آن قرینه خارجی اطلاق خطاب خاص نمی باشد.

حال امر دوران دارد بین اینکه عام ناسخِ «إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ» باشد و بین اینکه خاص «الماء القلیل اذا لاقی النجس یتنجس» مخصص عام باشد.

اگر قرار باشد عام ناسخ باشد، ناسخِ استمراری است که از روایات کثیره استفاده شده است.

ما قبول داریم که عام بر مطلق مقدم است اما محل کلام صغری برای آن مبنا نیست. در محل کلام یک عام داریم و یک خطاب خاص که با ضمیمه دلیل خارجی استمرارش ثابت شده است و شمای آخوند اگر عام را ناسخ قرار دهید، اطلاق خاص از بین نبرده اید بلکه با عام، قرینه خارجیه را تقیید زده اید.(۱)

محقق نائینی در نهایت عام را مقدم بر اطلاق کرده و فرموده اما این نسخ نیست.

اشکال: (محقق عراقی)

بیان محقق نائینی جای اشکال دارد و شاید همین اشکال در ذهن آقا ضیاء علیه الرحمه بوده است.

محقق عراقی فرموده اند: حدیث «إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ وَ حَرَامَهُ حَرَامٌ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَه»(۲) (۳) در محل کلام منطبق نیست. هر چند اطلاق این دلیل اطلاق قویی است اما معنای این دلیل آن است که چیزی که حلال بودن آن در مرحله قبل مفروض است و ثابت شده است حدش تا روز قیامت است و حرامی که حرام بودن آن محرز است حدش تا روز قیامت است. اما در محل کلام که امر دوران دارد بین تخصیص و نسخ معلوم نیست حلال کدام است!

ص: ۸۰۹

۱- (۶) فوائد الاصول، محقق نایینی، ج۴، ص۷۳۹.

۲- (۷) بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، محمد بن حسن الصفار، ج ۱، ص۱۴۸، ح۷.

۳- (۸) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۵۸، ط اسلامیه.

اگر عـام مقـدم باشـد، حلال یعنی مجعول شـرعی عبارت است از «أن اللَّه سـبحانه خلق الماء طاهراً لم ینجسه شـی ء ما لم یتغیر أحـد أوصافه الثلاثه» آب قلیل به صـرف ملاقات با نجس نجس نمی شود و اگر خاص مقـدم شود کشف می کنیم که مجعول شرعی مولا آن است که آب قلیل با ملاقات نجس نجس می شود. الآن ما در مجعول و حلال با اشـکال مواجهه شدیم و مسأله روشن نیست.(۱)

محل کلام شـبهه مصـداقیه «إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ وَ حَرَامَهُ حَرَامٌ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَه» می باشد و بایست همه خطاب هـا را جمع کرده و فحض از معـارض کنیم. محقق نـائینی و دیگران بر این بـاور هسـتند که بایست تمام کلمات متکلم را جمع کرده به گونه ای که گویا همه سخنان او در مجلس واحد صادر شده است، سپس کشف کنیم مرادات او چیست!

به مجرد اینکه خاص از شارع صادر شد نمی توان گفت «این مجعول و حکم شرعی است» احتمال دارد که حکم ظاهری باشد و ما نمی دانیم حلال خـدا کـدام است. و بعد از آنکه عام هم صادر شد تازه روشن می شود که ما خیال کرده بودیم که حکم واقعی طبق خاص بوده است و آن تا روز قیامت اسـتمرار داشـته است، و با آمدن عام باز ما با اشکال مواجه هستیم، شاید آنچه قبلاً فرمود حکم ظاهری بوده است شاید حکم موقت بوده است، شاید حکم همان است که در عام فرمود.

لذا با ضم روایات «حلاله مستمر الی یوم القیامه» نمی توان به مناقشه محقق خراسانی جواب داد.

تا اینجا سـخن آخونـد تمام است و اگر مبنای ما در تعارض بین عام و مطلق، تقـدم عام باشـد، در محل کلام عام ناسخ است و عموم آن مقدم است بر اطلاق خاص.

۱- (۹) فوائد الاصول، محقق نایینی، ج۴، ص۷۳۹.

وقتی از مناقشه دوم آخوند جواب دادیم، جواب صحیح از مناقشه نخست ایشان هم روشن می شود.

مناقشه دوم: استحسان بودن دلیل (محقق خراسانی)

آخوند خراسانی در مناقشه دوم فرمود: شیوع تخصیص و ندرت نسخ استحسان است و موجب ظهور نیست.

جواب: استحسان نبودن جمع بین خطابات با توجه به دئب مولا ()

شیخ انصاری علیه الرحمه می تواند از مناقشه آخوند اینگونه جواب بدهند. جمع مذکور مبنی بر شیوع تخصیص و ندرت نسخ استحسان نیست زیرا خطابات مولا، بدواً با هم تنافی پیدا کرده است و غرض ما آن است که بین خطابات مولا جمع کنیم.

ما این خطابات را به عرف القا کرده و می گوییم: «دأب مولای ما آن است که عام را می فرماید سپس مخصصات آن را بیان می کند و نسخ نادر است». عرف در این صورت می گوید: «وقتی دأب مولای شما این است، این روش و دأب قرینه است که خاص مخصص عام باشد و این استحسان نیست».

بلکه اساس و ریشه ظهورات غلبه است. ریشه اصاله الحقیقه غلبه است، مردم در غالب موارد وقتی لفظ را بدون قرینه ذکر می کنند مرادشان معنای حقیقی است.

اساس اصول لفظیه غلبه است و این غلبه نیز در همین جا حد وسط استدلال قرار گرفته است. مولای ما غالباً عمومات را تخصیص می زند و این دأب مولا قرینه است برای استظهار از کلام او.

و آنچه در ارتکاز مردم وجود ندارد ضیق بودن مراد استعمالی در همان ابتدا است. اگر مولا بخواهد از اول مراد استعمالی اش ضیق باشد باید قرینه ارتکازیه واضح داشته باشد.

لکن محل بحث ما در کشف مراد استعمالی نیست، محل بحث ما در کشف مراد جدی است، ما ادعا داریم خاص ظهور دارد در خصوص، و این ظهور برایش منعقد شده است و عام ظهور دارد عموم و این ظهور برایش منعقد شده است، و الآن بحث ما در جمع بین خطابات مولا و کشف مرادات جدی او است. برای کشف مراد جدی مولا لازم نیست ارتکاز واضح وجود داشته باشد.

ص: ۸۱۱

مرحوم آخوند خود در بحث عام و خاص فرموده اند: اگر مخصص لبی وضوح داشت، عام از ابتدا ظهور در خصوص پیدا می کند و اگر مخصص لبی وضوح نداشت، این مخصص لبی کاشف از مراد جدی است و حجیت را ضیق می کند.(۱)

اکنون بحث در این است که مردم چگونه بین خطابات مولا جمع می کنند!

وقتی دأب مولا آن است که عمومات را تخصیص می زند و خاص را می گوید برای بیان مراد جدی نه برای نسخ؛ عرف هم خطابات عام او را بر خاص حمل می کند. دئب شرع مقدس بر این است که مرادات خود را به خاطر مصالح تدیجاً بیان کرده و تکمیل کند.

به خلاف دأب مولای عرفی، وقتی دأب مولای عرفی پشیمان شدن است، غلبه با نسخ است و تخصیص نادر است.

محقق خراسانی در یک جا قبول کرده است که اذا دار الامر بین التخصیص و النسخ، تقدیم با تخصیص است به خاطر شیوع تخصیص و غلبه قرینه بودن خاص بر عام در جمع عرفی.

مناقشه آخوند بر تقدیم تخصیص در دوران امر بین تخصیص و نسخ و محکم کردن مناقشه دوری از فقه است، در فقه در دوران امر بین نسخ و تخصیص فورا خاص را تخصیص قرار می دهند. آخوند علیه الرحمه اصول را به عنوان فن بحث کرده است. اگر فقه دست کسی باشد نمی گوید در دوران امر بین تخصیص و نسخ با اشکال مواجهیم و به سراغ اصول عملیه می رویم.سخنان آخوند علاوه بر اینکه نادرست است در فقه هم عملی نیست.

بنابراین کلام شیخ اعظم انصاری و محقق نائینی علیهما الرحمه مبنی بر تقدم تخصیص بر نسخ سخن متینی است.

ص: ۸۱۲

۱- (۱۰) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۲۲۲.

محقق خویی علیه الرحمه این جواب ها را نپسندیده و از طرفی فقه را مشاهده کرده و فرموده اشکال آخوند وارد است سپس با دو وجه دیگر از ایشان جواب داده و در نهایت فرموده تخصیص مقدم است بر نسخ.

جلسه بعد إن شاء الله دو وجه محقق خویی علیه الرحمه را ارائه کرده و نکاتی که در بیان محقق نائینی است را متعرض می شویم.

تعارض/خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه /مورد سوم دوران امر بین تخصیص و نسخ ۹۶/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه /مورد سوم دوران امر بین تخصیص و نسخ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد سوم از مواردی است که ادعا شده است که از بحث تعارض و اخبار علاجیه خارج بوده و داخل در جمع عرفی دلالی است. و آن دوارن امر بین تخصیص و نسخ می باشد.

دیدگاه شیخ انصاری آن شد که دوران قابل حل بوده جمع عرفی مقتضی تخصیص می باشد.

دیدگاه آخوند آن شد که دروان قابل حل نیست.

محقق خراسانی در وجهی که شیخ انصاری علیهما الرحمه ذکر کرده ــ در محل بحث ــ مناقشه نموده و با «قیل» آن وجه را ذکر نموده اند و معلوم می شود که آن وجه را قبول ندارد و در تقریرات تصریح کرده اند که وجهی برای تقدم تخصیص بر نسخ وجود ندارد. لکن وجهی را که شیخ اعظم ذکر نموده اند تمام است و آخوند در بحث عام خاص آن وجه را پذیرفته اند.

مناقشه: عدم احراز غلبه (نظر تحقیق)

شیخ اعظم انصاری قدس سره تخصیص رامقدم کرد به خاطر غلبه داشتن تخصیص بر نسخ.

ص: ۸۱۳

لکن غلبه تخصیص بر نسخ در کلمات ائمه علیهم السلام می باشد و حال آنکه احکام در زمان پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله تدرجیجا نازل شده اند و در آن زمان غلبه تخصیص محرز نیست، در آن زمان هم تخصیص و هم نسخ فراوان است. پیرامون نسخ هم آیه وجود دارد و هم روایت. آیه «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ»(۱) و روایت «الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن» و به طور طبیعی نیز در آن ازمنه نسخ هم وجود داشته است و اینگونه نیست که امر غالب با بیان مرادات شارع بوده باشد. در آن ازمنه هم نسخ که تکمیل نواقص است و هم تخصیص که بیان مرادات است هر دو وجود داشته است.

بنـابراین بـا اینکه وجهی که شـیخ انصـاری اقـامه کرده انـد کامـل و متین است اما نقـد به اینکه غلبه محرز نیست بر ایشان وارد است.

وجه دوم: قرینیت خاص موجب تقدم (محقق نائینی)

وجه دوم برای تقدم تخصیص بر نسخ وجهی است که محقق نائینی ذکر کرده اند. و عمده نظر ایشان به این وجه می باشد.

اگر عام بخواهد ناسخ باشد نسبت به دلیل خاص، بایست عمومیشت شامل موارد خاص هم بشود، تا بعد از شمول به موارد آن بتوانـد ناسخ حکم خاص باشد، و حال آنکه خاص قرینه است بر عام، و مبین این نکته است که عمومیت دلیل عام مراد نیست. بنابراین با وجود قرینیت خاص موضوعی برای نسخ باقی نمی ماند.

البتـه در تقـدم خـاص دو مبنـا وجـود داشت؛ ۱. قرینیت (مبنـای محقـق نـائینی) ۲. اظهریت (مبنـای محقق خراسـانی)، بـا مبنای اظهریت نیز وجود خاص اظهر موجب می شود که عام عمومیت پیدا نکند و وقتی عمومیت نداشت نسخ موضوع ندارد.

۱- (۱) بقریه آیه ۱۰۶.

در مثال؛ اگر روایت عام ـ عام لغوی که شامل مطلق هم هست ـ «الماء کله طاهر ما لم یتغیر احد اوصافه الثلاثه» بخواهد ناسخ باشد باید شامل آب قلیل هم باشد تا حکم آن را نسخ و قطع کند، و حال آنکه روایت «الماء القلیل ینجس بملاقاته النجس» اظهر از عام است و قرینه بر عام است، و این اظهریت و قرینیت موجب می شود که عام عمومیت نداشته باشد و ناسخیت آن محقق نشود.

اصاله الظهور در ناحیه خاص حاکم است بر اصاله العموم در ناحیه عام همانند هر خاص و عام دیگر و وقتی خاص حاکم شد ـ یا اظهر شد ـ موضوع نسخ منتفی می گردد.

گویا محقق نائینی نیز همچون محقق خراسانی استدلال به غلبه را نپذیرفته اند و لذا وجه جدیدی را برای تقدم تخصیص ذکر کرده اند.

مناقشه: دوران امر بین تخصیص و نسخ و عدم ترجیح یکی بر دیگری (محقق عراقی)

محقق عراقی در ظاهر به مقرر و در باطن به محقق نائنیی مناقشه نموده اند.

بیان مناقشه:

مقتضای عمومیت «الماء طاهر ما لم یتغیر احد اوصافه الثلاثه» آن است که آب قلیل نیز تا یکی از اوصاف ثلاثه اش تغییر نکند پاک است.

مقتضای اطلاق «الماء القیل ینجس بملاقاته النجس» آن است که هر چند اوصاف آب قلیل با ملاقات با نجس تغییر نکند اما باز نجس است.

در اینجا اینگونه نیست که اصاله العموم عام به خاطر قرینیت یا اظهریت خاص شامل مورد خاص نشود بلکه امر دائر است بین مدعای محقق نائنی ـ قرینیت خاص و عدم شمول عموم عام نبست به مورد خاص ـ و بین تقدم اصاله العموم عام بر اصاله الإطلاق خاص.

اینجا دو کار می توان کرد:

ـ تقدیم اصاله الظهور خاص بر اصاله العموم عام که مدعای محقق نائینی است.

ـ تقدیم عموم بر اطلاق

محقق عراقی مناقشه می کنند که طبق مبنای محقق نائینی که عام بر مطلق مقدم است در اینجا هم بایست اصاله العموم را بر اصاله الاطلاق مقدم کرد. و الا هیچکدام از این دو کار بر دیگری ترجیح ندارند.

جواب: ابتناء مناقشه بر مشرِّع بودن عام از الآن(نظر تحقیق)

وجهی که محقق نائینی ذکر کرده اند متین بوده و خالی از مناقشه محقق عراقی است. محقق عراقی بنا داشته اند هر سخن محقق نائنیی را مناقشه کنند و در غالب موارد بدون تأمل مناقشه نموده اند.

لحاظ عموم عام در مقابل اطلاق خاص از سوی محقق عراقی و پیش از ایشان از سوی آخوند ناشی است از اینکه ایشان به اشتباه خیال کرده اند که خطاب عام «الماء طاهر ما لم یتغیر احد اوصافه الثلاثه» که مثلا از امام صادق علیه السلام صادر شده است و حکم را از الآن جعل می کند، سپس ملاحظه کرده اند که اطلاق خاص که استمرار دارد در مقابل عمومیت این حکم مجعول قرار گرفته است لذا فرموده اند امر دائر است بین ناسخیت عام و مخصص بودن خاص.

در حالی که امام صادق که مثلاـ می فرمایند «الماء طاهر ما لم یتغیر احد اوصافه الثلاثه» یعنی حکم از اول شریعت اینگونه است.

هر چند ائمه علیهم السلام می توانند حکم جعل کنند لکن ظاهر حال و ظاهر کلامشان علیهم السلام آن است که ما به عنوان مبیّن شریعت نبی صلی الله علیه و آله احکام را به بیان می کنیم. «لاـنقول الاـ ما قال جدنا» و این حکم که آب پاک است تا یکی از اوصاف ثلاـثه اش تغییر نکند از اول شریعت اینگونه بوده است. و امام باقر علیه السلام که مثلاً خاص را بیان میکنند «الماء القلیل ینجس بملاقاته النجس» یعنی از اول و از زمانی که دین آمده است شریعت اینگونه بوده است.

لـذا بـا این توضـیح بیـان امـام صادق و امام باقر علیهما السـلام عام و خاص می شونـد. و همانگونه در سایر عام و خاص ها که گفته می شود خاص اظهر است و مقدم می شود در اینجا هم همیگنونه است و فارقی بین این عام و خاص با سایر موارد وجود ندارد! عام و خاص چه متقارین باشند یا عام مقتدم باشد یا خاص متقدم باشد!

نسـخ بودن و قطع اسـتمرار غلط است، خطابات برای قطع اسـتمرار نیامـده انـد، خطابات آمـده انـد برای بیان حکمی که از اول تشـریع شده است، نه حکم فعلی که از الآن تشـریع شود. ائمه حق تشـریع را دارند اما نمی خواهند تشریع کنند، لذا می فرمایند «لانقول خلاف قول جـدنا» و برخی با توجه به چیزی که از قول رسول خدا صـلی الله علیه وآله شـنیده بودند؛ مطرح می کردند که این سـخن شما غیر از گفتار جدتان است و ائمه پاسخ نمی دادند که ما مفسر هستیم بلکه پاسخ می داند که ناقلین قول جد ما، سخن دیگر جدمان را نشنیده اند.

روش و سـیره علما بر خلاف نظریه محقق عراقی و خراسانی است ــ هر چند البته محقق عراقی بعدا در رأیش سست شده است ــ و لمّ مخـالفت سـیره عملی علمـا آن است که وقتی خـاص و عـام از ائمه صـادر می شود خاص که اظهر و قرینه است بر عام مقدم می شود حال متقارن باشد یا متقدم یا متأخر. علما احتمال نسخ نمی دهند چون معنای خاص ــ یا عام متأخر ــ آن نیست که حکم قبلی را قطع کند، همه عمومات و خصوصات صادره از ائمه علیهم السلام ــ همانند سایر کلمات ائمه علیهم السلام ــ بیان شریعت جدشان است. لذا نظریه از ناسخه خطاب عام و خاص جای گفتن ندارد.

ص: ۸۱۷

از آخونـد تعجب است که ایشان با آنکه به این نکته در حل مشـکله اعتراف دارد و می فرماید نظریه نسخ گفتنی نیست اما باز دوران امر بین نسخ و تخصیص را مطرح می کند.

پرسـش: شایـد پیامر گرامی صـلی الله علیه و آله و سـلم بیان ناسـخ را ودیعه گذاشـته اند تا ائمه بیان کنند. و با این وجه سـخن آخوند تصحیح می شود.

جواب: بله امکان دارد، اما محقق خراسانی اعتراف دارند که نظریه ناسخ بودن خطابات ائمه قابل التزام نیست.

حاصـل: همه در عـام و خـاص قائلنـد که خـاص مخصـص عـام است یـا از بـاب اظهریت یا از باب قرینیت، و در محل بحث به اسـتدلال بر تقدم تخصـیص بر نسخ به غلبه مناقشه شود که غلبه استحسان است، یا اصل استدلال پذیرفته شود و مناقشه شود که در کلمات پیامبر تخصـیص غالب نیست، اما اسـتدلال به اینکه حمل عام و خاص بر نسخ بعید است و خاص اظهر است و قرینه است بر عام لذا خاص مقدم است خالی از مناقشه است.

توضـیح وجه نـائینی همـان کلاـمی است که محقق خویی در مصـباح الاصول ذکر کرده انـد و کلام ایشان هم ریشه در بیانات شیخ انصاری دارد. و نمی دانیم چگونه آخوند در کلمات شیخ را ملاحظه نکرده یا دقت نکرده است!

وجه سوم: تقدم خاص مانع از انعقاد ظهور عموم (محقق خویی)

وقتی خاص بیان شـد و بعـد از عام بیایـد، خاص مانع می شود که عام در عموم ظهور پیـدا کنـد. از ابتدا ظهور در عموم منعقد نمی شود. مردم با وجود خاص متقدم از عام عموم نمی فهمند.

ص: ۸۱۸

مناقشه: نیاز نداشتن عام به مقدمات حکمت در مبنای محقق خویی(نظر تحقیق)

این بیان برای تأیید خب است و بیان تمامی نیست چون طبق مبنای محقق خویی، ظهور عام در عموم نیازمند مقدمات حکمت نیست. همین که متصلاً به کلام خاص و قرینه نبود ظهور در عموم منعقد می شود.

اگر محقق نائینی به این وجه استدلال می کرد خوب بود، زیرا در رأی ایشان ظهور عام در عموم نیازمند مقدمات حکمت است، و با وجود خاص قرینه بر خلاف است و عام در عموم ظهور پیدا نمی کند.

محقق خویی نمی توانند ادعا کنند که مردم با شنیدن «الماء طاهر ما لم یتغیر احد اوصافه الثلاثه» می فمند که آب غیر قلیل مراد است، زیرا بسیاری از مردم خاص را نشنیده اند و بسیاری هم هنگام خطاب عام، خطاب خاص در ذهنشان حاضر نیست. وقتی روای از حکمی سؤال می کند [و امام عام جواب می دهد] چگونه تضمین می شود که خاص را هم حتماً شنیده است لذا با مبنای محقق خویی این وجه نادرست است.

محقق خویی این وجه را وجه اول قرار داده است و وجه دوم ایشان همانی است که ما از نائینی ذکر کردیم و محقق خویی این وجه را خوب توضیح داده است. بیان محقق نائینی و خویی در حل مشکله ورود است و حل شیخ انصاری به بیان غلبه تخصیص است.

در نظر تحقیق همان بیان محقق نائینی و خویی صحیح است، ابناء محاوره در حق مبین شریعت بین بیان فروض زیر فرقی نمی بینند، چه عام را ابتدا بیان کند سپس خاص را قبل از عمل [به عام] یا خاص را بعد از عمل [به عام] بیان کند و یا اینکه ابتدا خاص را بگوید سپس عام را بعد از عمل [به خاص]، در تمامی صوری که عام و خاصی از مبین شریعت صادر شود مردم آنها را اظهر و ظاهر و قرینه و ذو القرینه می بینند و در همه فروض خاص را مخصص عام قرار می دهند.

تذکر

مخفی نماند وقتی که _ وقتی گفته می شود ابتدا خاص صادر شود سپس عام بعد از وقت عمل، یا عام بعد از وقت عمل صادر شود _ احراز صغرای صدور بعد حضور وقت عمل مشکل است، در نهایت گفته می شود که عام از امام باقر و خاص از امام صادق علیهما السلام صادر شده اند و در این فاصله به عام عمل شده است یا بالعکس، لکن این گفتار هم درست نیست زیرا شاید خاص نیز امام باقر علیه السلام صادر شده است و نمی توان به لحاظ تأخر زندگانی امام صادق علیه السلام گفت خاص صادر از امام صادق علیه السلام متأخر است. چگونه می توان قسم خورد و احراز کرد که عام بعد از خاص صادر شده است یا خاص بعد از عام صادر شده است، شاید هر دو روایت «الماء القلیل ینجس اذا لاقاه النجس» و «الماء طاهر ما لم یتغیر احد اوصافه الثلاثه» از امام باقر صادر شده است.

مرحوم آخوند از لحاظ فقهی در دوران امر بین تخصیص و نسخ با اشکال مواجه شده است لکن به خاطر وجود نداشتن صغری اشکالی در مسأله نیست.

بدانید که روایت خاص از ائمه که مخصص قرآن است شاید از پیامبر گرامی هم خاص صادر شده است، و ظلم ظالمان مانع از رسید روایت به دست ما شده است. همانا بسیاری از روایات به دست ما نرسیده است.

حاصل کلام: در دوران امر بین تخصیص و نسخ مشهور از لحاظ قولی و عملی قائلند به تقدم تخصیص و به وجوه اربعه استدلال کرده است و در مقابل مرحوم آخوند در مسأله با مشکل مواجه شده است، و فرموده: «اظهر و ظاهر وجود ندارند هیچکدام بر دیگری مقدم نیست و لذا جای جمع عرفی نیست و در کفایه تصریح نکرده اما در تقریرات تصریح کرده است که باید به سراغ مرجحات خارجی رفت». عرض شد که بیان آخوند جای گفتن ندارد و عملی هم نیست.

کلام رسید به «ثم» که آخوند در در خطاب های خاصی از ائمه صادر شده است می خواهد اشکال را تشدید کند، می فرمایند خطاب های خاص تخصیص نیستند و تخصیص اشکال ریشه ای دارد و این اشکال در کلام شیخ هم مطرح شده است.

ادامه بحث ان شاء الله فردا.

مورد سوم دوران امر بین تخصیص و نسخ /خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه /تعارض ۹۶/۰۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مورد سوم دوران امر بین تخصیص و نسخ /خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه /تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که بسیاری از خصوصاتی که با فاصله بسیار از سوی ائهمه علیهم السلام صادر شده اند، مبتلی به اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت است، محقق نائینی محتمل هایی مطرح کرد، محتمل یکم مبنی بر ناسخه بودن خصوصات پذیرفته نشد و به محتمل دوم ــ مبنی بر صدور همزمان خصوصات با عمومات و اختفاء آن ها ــ و همچنین محتمل سوم ــ مبنی بر اقتضای بودن قبح تأخیر بیان و مغلوب بودن آن در مواجه با مصلحت اقوی ــ مناقشه شد که هر کدام مناقشه را در مقداری از خصوصات حل می کنند، در محتمل چهارم گذشت که هر کدام از محتمل دوم و سوم و ضم امور دیگر می تواند مقداری از روایات را از دائره قبح تأخیر بیان خارج کند.

توهم: ثمر نداشتن بحث از خاص یا نسخ بودن

در مباحث سابق گذشت که بحث از تعیین ناسخ بودن یا مخصص بودن خاص متأخر ثمری ندارد، چون وظیفه عمل به خاص متأخر است حال خاص چه ناسخ باشد و چه مخصص. با توجه به این مطلب مناقشه به قیح تأخیر بیان از وقت حاجت و جواب آن نیز بی ثمر است.

ص: ۸۲۱

دفع توهم: معقول نبودن نسخ، همراه با مناقشه به قبح تأخیر بیان از وقت حاجت

وقتی روشن شد که ناسخ بودن مجال ندارد و امر متعین است در مخصص بودن خاصی که بیان است، این مشکل به وجود می آید که خاص که بیان است بعد از وقت حاجت صادر شده است!

بلی از نظر وظیفه فعلی، وظیفه عمل به خاص متأخر است چه ناسخ باشد و چه مخصص، لکن بعد از معقول نبودن نس مشکله قبح تأخیر بیان از وقت حاجت اقتضا می کند که خاص متأخر معارض با عام باشد، و وقتی خاص با عام معارض شده به خاص نیز نمی توان عمل کرد.

همانگونه که گذشت مرحوم شیخ انصاری و نائینی و آخوند به حل مشلکه پرداخته اند. و نتیجه آن شد که در چند مرحله اشکال را می توان جواب داد.

در مرحله نخست می گوییم بیان با تأخیر صادر نشده است، زیرا خصوصات و مقیدات همراه با عمومات و مطلقات صادر شده اند و در طول زمان ضایع شده اند و خاص در لسان معصوم متأخر تکرار شده است، نه آنکه با تأخیر بیان شده باشد.

یا خاص به این جهت بیان بوده است که مقتضای حکم عقل و ارتکاز متشرعه بوده است و بدین جهت بیان لبی بوده و آنچه از معصوم متأخر صادر شده تأکید بیان می باشد نه تأخیر بیان.

محقق نائینی در تمامی خصوصات قائل به این جواب بودند و مناقشه شد که در برخی از خصوصات این جواب پیاده می شود.

در مرحله دوم می گوییم برخی از خصوصات به طور قطع در زمان عمومات نبوده اند و متقضای حکم عقل و ارتکاز مشترعه هم نبوده است لکن قبیح نبودن تأخیر به آن جهت است که بیانش نزد عقلا لازم نبوده است، معصوم متقدم در مقام اهمال یا ابهام بوده است و ضرورتی و نیاز نبوده است که همه توضیحات و مخصصات و مقیدات ذکر شود، و یا اینکه قید محل ابتلای مخاطب نبوده است و امام مطلق جواب داده است همانند روایت حج به یک نفر می فرماید باید گوسفند کفاره بدهی و به دیگری فرمود گاو و به سومی فرمود شتر، نفر سوم پرسید چرا به یک سؤال پاسخ های متفاوت جواب دادید حضرت پاسخ دادند: اولی فقیر بود و دومی متوسط و تو غنی هستی و باید شتر بدهی «أَنْتَ مُوسِرٌ وَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ»(۱) . ائمه علیهم السلام گاهی اوقات حال سائل را ملاحظه می کردند و وقتی که در محل ابتلای او نبود به طور مطلق جواب می دانند.

ص: ۸۲۲

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص: ۱۲۳ باب ۱۰ من ابواب کفارات الاستمتاع فی الإحرام ح۱.

در مرحل سوم می گوییم بیان با تأخیر صادر شـده است اما قبح تأخیر بیان اقتضایی است و ممکن است مصلحت اقوایی وجود داشته باشد مانع از قبح تأخیر بیان باشد، مصالح اقوایی بوده است که می طلبینده ائمه علیهم السلام احکام را اخفا کنند. مرحوم آخونـد و شـیخ نیز این پاسـخ را به نحو کلی ارائه دادنـد لکن در نظر تحقیق برخی از این خصوصات با این پاسـخ از دائره قبح تأخیر بیان خارج می شوند.

در مرحله چهـار می گوییم: تـأخیر بیـان گـاهی به این علت بوده که بیـان لازم نبوده است، خطـاب عـام و مطلق متکفـل حکم الزامی بـوده اسـت و خـاص و مقیـد متکفـل حکـم ترخیصـی بـوده است، هنگـام بیـان حکم الزامی ضـرورتی نـدارد که حکم ترخیصی هم بیان شود، اگر مکلف به الزام عمل کند به کمال می رسد و بیان استثناء ضرورت ندارد.

در مرحله پنجم باز فکر کنید و امور را بیابید که در با آن جواب ها تأخیر بیان قبح نداشته باشد.(۱)

جواب دوم: قبح نداشتن تأخیر بیان (نظر تحقیق)

در مرحله شـشم یا جواب دوم به مناقشه می گوییم: تأخیر بیان از وقت حاجت قبـح نـدارد، شواهدی در روایات وجود دارد که از آنها استفاده می شود که بیان بر ائمه لازم نیست.

شاهد یکم؛ «علیکم بالسؤال»(۲) اما جواب بر ما واجب نیست.

شاهـد دوم؛ روایتی است پیـامبر اعظم وجوب حـج را بیـان می کردنـد و سائـل پرسـید آیـا هر سـال واجب است یا یک سال و حضرت پاسخ دادند «ویحک و ما یؤمنک أن أقول نعم و الله لو قلت نعم لوجبت»(۳) . از این شاهد استفاده می شود که بیان بر پیامبر اعظم و اوصیائش صلوات الله علیه اجمعین واجب نیست، هر چند هیچکدام از محتملات سابق در کار نباشد.(۴)

ص: ۸۲۳

۱- (۲) مقرر: یا تأخیری محقق نشده است.

۲- (۳) این عبارت را با جست و جو از نرم افزار نیافتیم.

۳- (۴) مجمع البیـان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص: ۳۸ «خطب رسول الله (ص) فقـال إن الله کتب علیکم الحج فقـام عکاشه بن محصن و قیل سـراقه بن مالک فقال أ فی کل عام یا رسول الله فأعرض عنه حتی عاد مرتین أو ثلاثا فقال رسول الله ویحک و ما یؤمنـک أن أقول نعم و الله لو قلت نعم لوجبت و لو وجبت مـا اسـتطعتم و لو ترکتم لکفرتم فـاترکونی کما ترکتکم فإنما هلک من کان قبلکم بکثره سؤالهم و اختلافهم علی أنبیائهم فإذا أمرتکم بشی ء فأتوا منه ما استطعتم و إذا نهیتکم عن شی ء فاجتنبوه».

۴- (۵) مقرر: ممکـن اسـت منـاقشه شـود که بین روایـاتی که می گوینـد «علیکم بـالسؤال» و روایـاتی که می گوینـد «چرا می پرسـید؟ وظیفه نداریـد بپرسـید!» تعارض وجود دارد.و حل تعارض به وجوهی می توانـد باشد از جمله اینکه با توجه به شواهد روایی، روایات آمره به سؤال بر سؤال در شـبهه حکمیه حمل می شود و روایات ناهیه از سؤال بر سؤال در شبهه موضوعیه و بر سؤال از کیف و کم تکلیف تکلیف در حالی که حجت بر مطلق و عموم وجود دارد حمل شود.

بیـان احکـام لطف و عنایتی است سوی ایشان و اگر بیان کردنـد بر ما منت گذاشـتند و اگر بیان نکردنـد ما بنـدگان در آزادی هستیم و نیاز نیست بپرسیم «چرا تأخیر افتاد؟»

بنـابراین خصوصـات و مقیـداتی که بـا فاصـله زمانی از ائمه علیهم السـلام صادر شـده انـد همه آنها مخصـص عمومات و مقید اطلاقات هستند بدون اینکه در تأخیر آنها قبحی وجود داشته باشد.

معصومین علیهم السـلام آقا و مولای ما هسـتند اگر بیان کردنـد به روی چشم می گـذاریم، سـمعاً و طاعةً و عمل می کنیم و و جای سؤال نیست که چرا با تأخیر بیان کردید، و اگر بیان نکردند باز هم چرا ندارد و برای ما راحتی خواسته اند.

در نظر آخونـد قبـح تـأخیر بیـان اقتضـایی است و با وجود مصـلحت اقوی تأخیر قبـح نـدارد لکن طبق این جواب در تأخیر بیان هیچگونه قبح و مناقشه ای وجود ندارد. مناقشه از ذهن اصولیون عَقلانی فلسفی و کلامی ناشی شده است.

تبصره: نبود فرق بین احکام تعلیمیه و فتوائیه

برخی از محققین بین احکام تعلیمیه و احکام فتوائیه فرق گذاشـته انـد، ایشان بر این باورنـد که بیانات ائمه دو قسم است، قسـم نخست بیانات و احکامی که به اصـحاب خاص تعلیم می دادند و قسم دوم احکامی که به اسـتفاءات مردم در مقام إفتاء جواب می داند.

تـأخیر بیـان در قسم نخست اشـکال نـدارد، مقـداری از احکـام را اکنون می فرمایـد و مقـدار دیگر را بیست سـال به تأخیر می اندازند.

امـا در قسم دوم احکـام افتـائیه اگر امـام علیه السـلام بیـان را به تأخیر بیاندازنـد مکلف را در مفسـده القاء کرده و مصـلحت را تفویت کرده اند.

ص: ۸۲۴

در تفصیل این محقق این این نکته هم ملاحظه شود که اکثر روایات به امثال محمد بن مسلم و زراره القاء شده و امام هم در مقام تعلیم بوده اند و لذا در تأخیر بیان اشکالی نیست. اما اگر عام را به مستفتی بگویند سپس بعد از بیست سال خاص آن را به شخص دیگر بگویند عرفیت ندارد که این خاص بیان باشد برای آن عامی که بیست سال پیش به یک انسان دیگر گفته شده بود.

اما در نظر تحقیق اگر تأخیر بیان در مقام تعلیم چنین بزرگانی موجب ضلالت بسیاری از مردم می شد، زیرا آنها به عام بدون اطلاع از خاص فتوا می دادند و این موجب تفویت مصلحت و القاء در مفسده می شد، لذا با فرقی که آن محققین بین احکام تعلیمه و افتائیه می گذارند اشکال در احکام تعلیمیه شدیدتر است. مخاطب احکام تعلمیه انسان هایی با استعداد و با توجه هستند و به عمومات و اطلاقات تمسک میکنند. بقال و کاسب نیستند که عموم را درست نفهمند.

ما نیز وقتی سؤالی را طلبه می پرسد بیشتر توضیح می دهیم، قید را ذکر میکنیم مبادا اطلاق گیری کرده و به دیگران نقل کند.

در نظر تحقیق بین خطابات تعلمیه و خطابات افتائیه فرقی نیست، زیرا تعلیم ائمه به گونه تعلیم مدرسه نبوده است، زیرا ایشان به بزرگانی همچون زراره و محمد بن مسلم تعلیم می کردند تا آنها و امثالشان به مردم فتوا دهند، در همه این موارد بحث از تخصیص و تقیید است [به همان بیان عدم قبح تأخی بیان] و نسخ و تعارض معنایی ندارد.

نسخ حکم ظاهری(آخوند)

ص: ۸۲۵

مرحوم آخوند در پایان می فرمایند اگر خصوصات را ناسخ عمومات بدانیم به معنای ناسخ احکام واقعی گفتنی نیست و اما به این معنا که خاص ناسخ حکم ظاهری عام و مبیّن حکم واقعی باشد، اشکالی در آن نخواهد بود.

ریشه این نظریه آخوند بر می گردد به نظریه ایشان در عدم فعلیت احکام واقعی در ظرف جهل، وقتی عام صادر می شود و مکلف به خاص آن ظفر پیدا نکرده است حکم واقعی در حق او فعلی نشده است و وظیفه اش عمل به حکم ظاهری است و با ظفر به خاص حکم ظاهری در حق او مرتفع می شود.

مورد چهارم تقدم منطوق بر مفهوم

برخی از محققین این مورد را هم ذکر کرده اند و مرحوم آخوند هم در جلد یک کفایه به این مورد اشاره دارد.

یکی دیگر از قرائن نوعیه که موجب تقدم می شود و از تحت شمول اخبار علاجیه خارج است تقدم منطوق بر مفهوم می باشد.

زمانی که بین مفهوم و منطوق تعارض باشد و امر دوران داشته باشد بین آنها منطوق مقدم است چون منطوق اظهر از مفهوم می باشد.

مناقشه: اظهر بودن مفهوم در بعضی اوقات (محقق خراسانی)

مرحوم آخوند در یک جای کفایه(۱) می فرمایند: «چه بسا مفهوم اظهر از منطوق باشد و لذا تقدم با آن خواهد بود و اینکه ادعای می شود منطوق اظهر از مفهوم است به خاطر آن است که دلالت منطوق وضعی است و دلالت مفهوم وضعی نیست، بلی اگر تمامی مفاهیم با اطلاق دلالت بر مفهوم می کردند این ادعا درست بود که منطوق مقدم است بر مفهوم اما برخی از مفاهیم بالوضع بر مفهوم دلالت می کنند».

۱- (۶) شاید این بحث از کفایه منظور استاد باشد کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۳۳.. فصل قد اختلفوا فی جواز التخصیص بالمفهوم المخالف

بهترین جمله ای که مفهوم دارد جمله شرط است و مفهوم داشتن این جمله بـا اطلاق است مثلاً دلالت جمله «ان جائک زید فاکرمه» بر انتفای وجوب اکرام هنگام انتفای مجیئ زید به خاطر آن است که به طور مطلق بیان کرده است که «زیدٌ» نگفته است که اگر کتاب [و نامه] او هم آمد اکرام کن، [و نگفته که اگر تو رفتی نزد زید باز اکرام واجب است].

لکن برخی جاها مفهوم اظهر است مثلًا مفهوم استثناء که از کلمه «الا» فهمیده می شود بالوضع است، یا مفهوم غایت بالوضع است. حتی برخی در مفهوم شرط نیز گفته اند که با وضع دلالت بر مفهوم می کند که در این صورت بحث از مفهوم شرط صغروی می شود.

محقق نائینی سخنی دارند که در فقه مفید است ایشان فرموده اند: بین مفاهیم نیز برخی از اظهر دیگری است، مفهوم غایت اظهر از مفهوم شرط می باشد هر جند مفهوم شرط هم بالوضع باشد، روزه بگیر تا شب، دلالتش بر اینکه بعد از آن لحظه روزه نگیر، دلالت قویی است.

مرحوم آخوند در مفهوم غایت فرموده است «و إلا لما كان ما جعل غايه له بغايه و هو واضح إلى النهايه»(۱) برای اینکه سجع و قافیه درست شود اینگونه فرموده است لکن همینگونه است و مفهوم غایت اظهر است.

اختلافی بودن مفهوم شرط نشان آن است که مفهوم شرط وضوح بیشتری ندارد.

و بعید نیست مفهوم شرط اظهر از مفهوم وصف باشد، همانا مفهوم وصف مقداری ضعیف تر است. در جمله شرطیه گفته می شود «اگر عالم بود اکرام کن». در جمله وصفیه گفته می شود «عالم را اکرام کن». مفهوم شرط مقداری بار معنای بیشتر دارد، و مفهوم وصف ضعیف تر است. برای همین نکته بسیاری از علما منکر مفهوم وصف هستند و بسیاری هم قائل به مفهوم شرط می باشند.

۱- (۷) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۰۸.

بحث از موارد جمع عرفی در قرائن عامه ای بود که عرفا موجب تقدم دلیلی بر دلیل دیگر بود، و مقداری از را آخوند به تبع شیخ انصاری مطرح کرد و محقق نائینی تکمیل نمود، زیرا فقه در دست نائینی بوده و در فقه به این مباحث نیاز داشته است، لذا تعارض مطلق بدلی و شمولی و مفاهیم را اضافه کرد.

بحث از اکثر قرائن عامه در اینجا پایان یافت و بقیه قرائن هم قرائن خاصه ای است که در موردی ممکن است وجود داشته باشد و موجب تقدم باشد.

انقلاب نسبت

بحث از انقلاب نسبت بحث مهمی است و در فقه ثمره بسیاری دارد.

انقلاب نسبت چیست؟

انقلاب نسبت یعنی دو خطاب در دست داریم که نسبتشان با هم مثلاً تباین است ـ یا مثلاً عام و خاص من وجه یا مثلاً عام و خاص مطلق هستند ـ و یک از آن خطابها یا هر دو دارای مخصص هستند، اگر بدون لحاظ مخصص نسبتشان را ملاحظه کنیم نسبت تباین با هم دارند و اگر یکی از خطاب ها را با خاصش تخصیص زده و نتیجه را با خطاب دیگر مقایسه کنیم نسبت منقلب می شود به عام و خاص مطلق مثلا یا نسبت دیگری.

محقق صدر می فرمایند یکی از خطاب ها مخصص داشته باشد که با لحاظ آن نسبت منقلب می شود، لکن در نظر تحقیق ممکن است یکی از خطاب ها مخصص داشته باشد و ممکن هم هست هر دو خطاب مخصص داشته باشند که با لحاظ مخصص هر دو خطاب نسبت اولیه منقلب به نسبت دیگری می شود.

قائلین به انقلاب نسبت می فرماید: باید ابتدا دلیل را با خاصش تخصیص زده و نسبت بعد از تخصیص را با معارض دیگر ملاحظه کرده و آثار تعارض را بار کرد. معیار در نسبت سنجی ملاحظه «حجت» می باشد نه «ظهورات» لذا باید دلیل را تخصیص زده و دید مقدار حجت چه مقدار است سپس نسبت بین این حجت با حجت معارضش را ملاحظه کرده و احکام و آثار تعارض را بار کرد. همانا معیار در عمل و فتوا ملاحظه نسبت ثانویه بعد از معلاجه می باشد.

منکرین به انقلاب نسبت می فرمایند: معیار در نسبت سنجی ملاحظه متعارضین می باشد قبل از تخصیص، معیار «ظهورات» می باشد نه «حجیت». وقتی دو عام با هم تعارض کردند، تعارضشان قابل حل نیست و بایست احکام و آثار تعارض را بار کرد و صحیح نیست که یک عام را ابتدا با خاص تخصیص زده و نسبت عام مخصَّص را با دلیل دیگر ملاحظه کرد. با این کار این دو دلیل از تعارض خارج می شوند و نسبت سنجی در این زمان قیمتی ندارد.

کلمات را ملاحظه بفرمایید ادامه بحث ان شاء الله جلسه بعد.

تعریف /انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعریف /انقلاب نسبت /تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث به انقلاب نسبت رسید و کلام در تعریف آن بود.

تعریف محقق خراسانی

مرحوم آخوند در کفایه بحث را نادرست طراحی کرده است، اما از آنجایی که محور بحث ما کفایه است لذا متعرض مباحث ایشان می شویم.

مرحوم آخوند می فرمایند: تعارض یا بین دو خطاب است یا بین بیش از دو خطاب، اگر تعارض بین دو خطاب باشد تعیین اظهر مشکلی ندارد و خطاب اظهر متعین و متقدم است، مثلا یک دلیل عام است و دلیل دیگر خاص و خاص اظهر است لذا خاص متقدم می شود بر عام.

اما اگر تعارض بین اکثر از دو خطاب باشد گاهی تعیین اظهر مشکل است و گاهی مشکلی نیست.

در کفایه برای مواردی که مشکل ندارد مثال نزده است اما در تقریرات مثال زیر را ذکر کرده است، مولا سه خطاب دارد؛ ۱. اکرم العلماء ۲. یستحب اکرام العلماء ۳. یجوز اکرام العلماء و خطاب «یستحب اکرام العلماء» از بین این سه خطاب اظهر است. زیرا «یستحب» اظهر از «اکرم» است، چرا که «اکرم» ظهور در وجوب دارد و «یستحب» نص در عدم وجوب است، و همانا نص اقوی و اظهر است از ظهور. همچنین «یستحب» اظهر از «یجوز» می باشد، «یجوز» ظهور دارد در متساوی الطرفین، یعنی هیچکدام از طرفین فعل و ترک رجحان ندارد در حالی که «یسحتب» نص است در رجحان طرف فعل و ارجحیت اکرام، لذا «یستحب» از «یجوز» اظهر و ارجح است.

بنابراین هم «اکرم» و هم «یجوز» حمل به استحباب می شود به خاطر اظهریت «یستحب».

در نظر مرحوم آخوند گاهی تعیین اظهر از بین بیش از دو خطاب مشکل است، و انقلاب نسبت نیز یک بحث صغروی است در تعیین خطاب اظهر! و الا از نظر کبری روشن است که دلیل اظهر مقدم بر دلیل دیگر می شود.

با طرح بحث به این شکل، ارتباطش با مباحث قبلی نیز روشن می شود. در مباحث قبل از این بحث شد که در موارد جمع عرفی یک دلیل اظهر از دلیل دیگر است و در اینجا از این نکته بحث می شود گاهی تعیین اظهر مشکل است.

ایشان بحث را در دو مرحله پیش می برند.

مرحله نخست:

موضوع این مرحله جایی است که یک عام وجود دارد و چند خاص، نسبت اولیه اینگونه است که همه این خصوصات نسبت به عام، خاص هستند.

«اکرم العلماء»

«لاتکرم زید العالم»

«لاتکرم عمروا العالم»

دو دلیل اخیر نسبت به «اکرم العلماء» خاص هستند. در این مرحله نسبت پیش از تخصیص با پس از آن تغییر نمی کند.

آخوند به تبع شیخ انصاری به مرحوم نراقی نسبت داده است که مرحوم نراقی فرموده اند«یکی از خاص ها را مخصص عام قرار داده و نتیجه می شود عام مخصَّص و خاص دوم را مخصص آن عام مخصص قرار می دهیم». در مثال فوق «اکرم العلماء» با «لا-تکرم زیدا العالم» تخصیص زده می شود و نتیجه این می شود که «علما را به جز زید اکرام کن» و نسبت این نتیجه با «لاتکرم عمروا العالم» عام و خاص مطلق است، لذا باز خاص مقدم است.

ص: ۸۳۰

در این مرحله که عـامی وجود دارد و خصوصـاتی با تخصـیص عام با یکی از خصوصات، نسـبت عام مخصـص با خاص دیگر همان نسبت عام و خاص بوده و انقلاب نسبت رخ نمی دهد.(۱)

مرحله دوم:

در مرحله دوم نسـبت عـام مخصـص بـا با خاص دیگر به نسـبت دیگری منقلب می شود و نسـبت خطاب ها با یکـدیگر متعـدد است.

مثلا نسبت دو خطاب با یکدیگر متباینین است و این دو خطاب با خطاب سوم عموم و خصوص من وجه هستند، و خطاب سوم با خطاب چهارم عموم و خصوص من وجه است.

و مثل اینکه خطاب عام «اکرم العلما» را داریم و خصوصاتی همچون «لاتکرم الصـرفین» «لاتکرم النحویین». در این مثال نسـبت دو خاص با یکـدیگر عموم و خصوص من وجه است، و اگر عام «اکرم العلما» با یکی از خصوصات ماننـد «لاتکرم الصـرفیین» تخصـیص بخورد نتیجه می شود «اکرم العلماء غیر الصرفیین» و نسبت این عام مخصص با «لاتکرم النحویین» عموم خصوص من وجه است زیرا دو دلیـل در مورد محـل اجتمـاع عـالم نحوی غیر صـرفی تعارض دارنـد، دلیل «اکرم العلماء غیر الصـرفیین» می گوید: او را اکرام کن، و دلیل «لاتکرم النحویین» می گوید: او را اکرام نکن. ماده افتراق «اکرم العلماء غیر الصرفیین» عالم فقیه است و ماده افتراق «لاتکرم النحویین» عالِم نحویِ صرفی است.

مرحوم آخوند در این مرحله قائل به تعارض می باشند و به مرحوم نراقی انتساب داده اند که معیار نزد ایشان نسبت ثانویه است و ایشـان قائلنـد که به جهت آنکه خاص دوم اظهر نیست لـذا نمی توانـد مقـدم بر عام شود. مرحوم آخونـد بعـد از انتساب آن سخن به ایشان از ایشان جواب داده اند.

ص: ۸۳۱

۱- (۱) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص ۴۵۱.

ایشان در جواب به وادی عام و خاص رفته و فرموده انـد: ظهور خاص ظهور عام را از بین نبرده و حجیت آن را از بین می برد، وقتی مولاـ فرمود «اکرم العلماء» و در خطاب منفصل فرمود «لاتکرم الصرفیین» این خاص منفصل ظهور عام را از بین نمی برد بلکه عام در عموم استعمال شده و ظهور دارد در وجوب اکرام همه علما، و همانا خاص می فهماند که عموم حجیت ندارد و عموم مراد جدی مولا نمی باشد.

به خلاف مخصص متصل که از ابتدا مانع از انعقاد ظهور در عموم است.

ظهور عام با مخصص منفصل ــ چه ظنی باشد یا قطعی ــ انثلام پیدا نمی کند، مولا بعد از صدور مخصص منفصل می تواند بگوید: باز هم می گویم که با خطاب عام عموم را به تو فهماندم، اما الآن می گویم اکرام علمای صرفی مراد جدی ام نبود.

مرحوم آخوند شاهد بر عدم انثلام ظهور را این نکته می دانند که عام بعد از تخصیص با مخصص منفصل در باقی حجت است، اگر ظهوری در کار نباشد حجیت معنا ندارد. مولا با خطاب منفصل «لاتکرم الصرفیین» عام «اکرم العلماء» را تخصیص زد، و عام در شمولش به فقها و نحویین و دیگر علما به حجیت خود باقی است.

اگر «لاتکرم الصرفیین» قرینه بر عدم استعمال در عموم باشد، خطاب عام به چه بیانی در عموم حجت خواهد بود؟! از آنجایی که مراتب علما از فقها و صرفیین و فلاسفه و غیره بسیار است و اگر مولاـ عام را در عموم استفاده نکرده باشد قرینه ای در دست نیست که در چه چیز استعمال کرده است!

ص: ۸۳۲

توهم: قرینه ای وجود دارد که با آن فهمید عام در چه استعمال شده است و آن عبارت است از اصاله عدم مخصص دیگر، با تمسک به این اصل می گوییم عام در عموم استعمال شده است.

پاسخ: اصاله عدم وجود مخصص دیگر، ظهور ساز نیست، این اصل ثابت نمی کند که «اکرم العلماء» در علمای غیر صرفی استعمال شده است. حتی با یقین به عدم مخصص دیگر نمی توان گفت «اکرم العماء» در مابقی مورد مخصَّص استعمال شده است.(۱)

بلی اگر مولاـ در مقام بیان تمام مراد باشد ــ یعنی اطلاق مقامی ــ از سکوت کشف می کنیم که عام را در ماعدای خاص استعمال کرده است. لکن این مطلب مخصوص اطلاق مقامی است و اطلاق مقامی احیانی است.

ما در حال تمسک به عام از کجا در مقام بیان تمام المرادات بودن مولا را احراز کنیم؟ وقتی می گوییم عام در تمام الباقی حجت است معلوم است که در حق این کلام اطلاق مقامی وجود ندارد و در حق آن فقط ظهور عام را در دست داریم و این ظهور مخدوش نشده لذا حجیت آن هم مخدوش نشده است و در مابقی حجت است.

محقق خراسانی راز و رمز حجیت عام در تمام الباقی را بقاء ظهور عام در عموم می دانند به خاطر همین جهت در مخصص مجمل بین اقل و اکثر فرمودند «اگر مخصص متصل باشد عام از حجیت می افتد و اگر منفصل باشد عام از حجیت نمی افتد».

خاص متصل به خاطر آنکه عام را هم مجمل می کند لذا ظهور برای عام منعقد نمی شود. مولا اگر فرمود «اکرم العلماء الا الفساق» و فساق مجمل بوده و مردد بین اعم از مرتکب کبیره و صغیره و بین خصوص مرتکب صغیره؛ در اینجا برای اکرام عالمی که مرتکب صغیره است نمی توان به عموم عام تمسک کرد چون به خاطر وجود قرینه متصله ای که صلاحیت قرینه شدن را دارد، ظهور برای عام منعقد نمی شود.

ص: ۸۳۳

۱- (۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۴۵۲.

به خلاف خاص منفصل مجمل، مولا اگر فرمود «اکرم العلماء» پس از چندین روز فرمود «لاتکرم فساق العلماء» و فساق مجمل است و نمی دانیم آیا مرتکب صغیره را هم شامل است یا نه! عام در اینجا نسبت به عالم مرتکب کبیره حجت نیست و نسبت به عالم مرتکب صغیره شمول دارد و حجت است.

فرق بین خاص مجمل متصل و بین خاص مجمل منفصل نیز مؤید دیگری است برای محقق خراسانی.

شاهد برای حجیت عام

در جایی که مخصص منفصل مردد بین اقل و اکثر باشد، ظهور و حجیت عام در تمام الباقی با مخصص منفصل از بین نمی رود. وقتی ظهور در عموم باقی بود مرجع ظهور است.

ظهور نسبت به موارد تخصیص خورد حجیت ندارد اما نسبت به مابقی به حجیت خود باقی است. مخصص منفصل حجیت را ضیق می کند نه ظهور را. پس ظهورات به حال خود باقی هستند. و وقتی ظهورات به حال خود باقی بودند انقلاب نسبت اثر ندارد.

اثر نداشتن انقلاب نسبت دو مقدمه دارد

مقدمه نخست: ملاک جمع عرفی اظهر و ظاهر است.

مقدمه دوم: خطاب منفصل کاری به اظهر و ظاهر ندارد.

نتیجه: پس همان اظهر و ظاهر ابتدایی معیار کار است.

اگر یک عام و دو خاص داریم و دو خاص ها هر دو اظهرند، هر دو مخصص آن عام خواهند بود. و صحیح نیست که گفته شود عام ابتدا با یک خاص تخصیص می خورد سپس دوباره نسبتش با خاص دیگر ملاحظه می شود تا ببینیم نتیجه چیست! بلکه ملاک اظهر است و ادعای انقلاب نسبت و تخصیص ابتدائی و پس از آن، ملاک تخصیص ظاهر با اظهر را از بین نمی برد. چه ابتدا تخصیص بزنیم و چه تخصیص نزنیم ملاک اظهر و ظاهر از بین نمی رود.

فاضل نراقی ادعا کرد، با تخصیص ابتدایی نسبت ها عوض می شوند و اظهر و ظاهر تغییر می کنند.

محقق خراسانی اشکال می کننـد که مخصـص منفصل اظهر و ظاهر را تغییر نمی دهـد، ملاک ظهورات اولیه است و چون آن ظهورات ملاک هستند، تخصیص ظهور را خراب نمی کند. بله اگر تخصیص ظهور را خراب می کرد نسبت بعد از تخصیص را ملاحظه می کردیم چون ملاک اظهر و ظاهر است و اظهر و ظاهر بـا تخصیص تغییر کرده انـد، لکن تغییر اظهر و ظاهر با تخصیص باطل است.

حاصل: اصل طرح بحث از سوی آخونـد به این شکل شد که گاهی تعیین اظهر مشکل است و آن مشکل را به این بیان حل کرد که مخصص منفصل کار به ظهور نـدارد لـذا آنچه اظهر است تا آخر اظهر است و با این بیان از فاضل نراقی جواب داد و نتیجه گرفت که هر دو خاص مخصص عامند.

استثنای تخصیص مستوعب و کالمستوعب

طبق طرح بحث همه خاص ها مخصص عامند مگر اینکه تخصیص مستوعب یا کالمستوعب لازم بیاید.(۱)

اگر مولا بفرمایـد «اکرم العلمـاء» و در دو مخصـص منفصـل بفرمایـد «لاتکرم العلماء العـدول» و « لاتکرم العلماء الفساق» و ما بخواهیم عام را با هر دو خاص تخصیص بزنیم، چیزی تحت شمول عام باقی نمی مانـد و خاص ها تمامی افراد عام را شامل و مستوعب شده اند، تخصیص مستوعب در این مثال بنابراین است که بین عادل و فاسق واسطه ای نیست، انسان ها یا عادلند یا فاسق، و با تخصیص هر دو قسم از عموم «اکرم العلماء» تخصیص مستوعب لازم می آید.

و بنابراینکه بین عادل و فاسق چیزی واسطه است و انسان ها سه قسم هستند، تخصیص کالمستوعب لازم خواهد آمد، بنابراین که بگوییم نوجوانی که تازه بالغ شده است و هنوز نه ملکه عدالت را کسب کرده است و نه حرامی را مرتکب شده است او نه عادل است و نه فاسق، طبق این مبنا با تخصیص خطاب عام، تخصیص کالمسوعب لازم خواهد آمد.

۱- (۳) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۴۵۲.

در موارد تخصیص اکثر و مستوعب و کالمستوعب، تخصیص عام غلط است و تعارض واقع می شود بین خطاب عام و خصوصات.

و مثل همینگونه تعارض، تعارضی است که بین عام آبی از تخصیص و مخصص آن گفته شده است و همچنین بین مطلق آبی از تخصیص و مخصصش. اینگونه موارد جای حمل عام بر خاص و مطلق بر مقید نیست و بایست به سراغ قواعد تعارض رفت.

در اینجا گاهی خاص ها مرجح دارند ـ مثلاً هر دو اشهرند ـ و عام شاذ است؛ و گاهی هر دو مساوی اند، و گاهی عام مرجح دارد مثلا عام مشهور است و خاص ها شاذند.

اگر برای خاص مرجحی در بین باشد خاص ذو المرجح مقدم است. و اگر مساوی باشند، وظیفه تخییر است و می توان به هر کدام که خواست عمل کند. و اگر عام راجح باشد، عام مقدم است اما نه بر هر دو خاص، و نمی توان هر دو خاص را کنار گذاشت و به یکی از خاص ها باید عمل کرد. در این حالت تعارض بین عام و مجموع خاص ها برقرار است و عام با وجود مرجح مقدم می شود و نمی توان هر دو خاص را کنار گذاشت و یکی از خاص ها حجت است و تعارضی برقرار می شود بین خاص ها، تعارض بالعرض، هر یک از خاص ها دیگری را تکذیب کرده و می گوید «من راست هستم و او دروغ است». اینجا دوباره به سراغ قواعد باب تعارض می رویم، اگر یکی از خاص ها ترجیح داشت آن را اخذ کرده و عام را تخصیص می زنیم و در مابقی به عام عمل می کنیم و اگر متساوی بودند به انتخاب خود یکی را اخذ کرده و عام را تخصیص می زنیم و در مابقی به عام به عام عمل می کنیم.(1)

۱- (۴) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۴۵۳.

حاصل بیان آخوند: وقتی عامی همراه با خصوصات منفصل وارد شد باید عام را با همه خصوصات تخصیص زد مگر آنکه تخصیص مستهجن لازم بیاید زیرا ملاک در جمع عرفی اظهر و ظاهر است و انقلاب نسبت ادعا شده از سوی فاضل نراقی و تخصیص عام با یک خاص ابتداء و تخصیص عام مخصص با خاص دیگر در مرحله دوم غلط است، زیرا ملاک جمع اظهریت است و تخصیص ابتدایی مخل و مزیل اظهریت نیست.

سپس ایشان وارد مرحله دوم شده و فرموده از مباحث سابق حکم این مرحله هم واضح می شود. و ما فعلا به مرحله دوم کار نداریم.

مناقشه: نادرست بودن طرح بحث(نظر تحقیق)

اساس طرح بحث از سوی محقق خراسانی نادرست است. طراحی بحث و تطویل آن از سوی آخوند ارتباطی با بحث انقلاب نسبت ندارد و مرحوم آخوند به [حقیقت] انقلاب نسبت نرسیده است.

در این بحث روشن می شود که محقق نائینی اهل فکر و ابداع بوده است، و مسأله انقلاب نسبت را حلاجی کرده است.

بحث انقلاب نسبت بحث از اظهر و ظاهر نیست تا به وادی تأثیر نداشتن مخصص منفصل در ظهورات رفت. بحث طولانی را محقق خراسانی مطرح کرده است ارتباطی با انقلاب نسبت ندارد.

بحث در انقلاب نسبت در این است که آیا ظهورات ملاک جمع بین خطاباب هستند یا حجج؟

ملاک جمع چسیت؟ آیا مجرد اظهریت ملاک جمع است که با تخصیص تغییر نمی کند! یا ملاک جمع عبارت است از حجیت ها و ظهور و اظهریت از آن نظر که حجت است در جمع به آن توجه می شود! و وقتی ظهور اولیه تغییر کرد دیگر آن مورد توجه نیست و معیار در جمع خطابات قرار نمی گیرد!

ص: ۸۳۷

محقق نائینی می فرمایند: انقلاب نسبت به معنای تغییر ظهورات نیست، تا محقق خراسانی ادعا کنند که مخصص منفصل مخل به ظهورات نیست. قائل به انقلاب نسبت نیز می پذیرد که ظهور با مخصص منفصل قوی و ضعیف نمی شود بلکه او ادعا دارد ظهورات خطابات، ملاک جمع عرفی بین آن خطابات نیست و بلکه حجج ملاک برای جمع عرفی هستند.

شیخ انصاری و آخوند مرحله نخست بحث را به فاضل نراقی نسبت داده اند(۱) لکن ما کتاب عوائد الایام ایشان را زمان سابق ملاحظه کرده و این مرحله را در آنجا ندیدیم، ایشان این مرحله را که عام وجود داشته باشد با خصوصاتی اولاً اصلا مطرح نکرده است و إسناد شیخ و نائینی را نمی توان تأیید کرد و ثانیاً معقول نیست که در این مرحله گفته شود ابتدا یک خاص عام را تخصیص می زند سپس خاص دیگر عام مخصص را تخصیص می زند.

همه ی محققین در این مرحله قائلند که تمامی خصوصات وارد بر عام می شود و بحث تطویل ندارد. و کدام عاقل است که یکی از از مخصصات را جلو بیاندازد!؟

لکن بحثی را که محقق خراسانی در تتمه مبنی بر تخصیص مستوعیب مطرح کرده است آن بحث جا دارد، و محقق خویی آن بحث را مطرح کرده و به شش صورت تقسیم کرده. این بحث ربطی به انقلاب نسبت ندارد اما بحثی است صحیح و علمی.

کلامی را که محقق خویی پیرامون تتمه کلام آخوند دارد إن شاء الله در جلسه بعد مطرح می کنیم و کلام محقق خویی را ملاحظه بفرمایید.

ص: ۸۳۸

۱- (۵) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۱۰۳. و کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۲۵۱.

شش صورت برای استثنای مستوعب /انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شش صورت برای استثنای مستوعب /انقلاب نسبت /تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در انقلاب نسبت بود گذشت که محقق خراسانی در دو مرحله بحث کرد، مرحله نخست جایی که عام همراه با خصوصاتی وارد شده است، در این مرحله ایشان بحث را برد به اینکه ظهور عام با خاص منثلم نمی شود و تفصیل این مباحث گذشت. در نظر تحقیق بیان آخوند در مرحله نخست مبنی بر اینکه انقلاب نسبت بحث صغروی تعیین اظهر است بیان نادرستی است. بلکه بحث در انقلاب نسبت بحث کبروی است و بحث در این است که آیا ملاک جمع بین ادله ظهورات هستند یا مرادات و حجج؟ نتیجه بحث در مرحله نخست آن شده وجهی ندارد ابتدا عام را خاصی تخصیص زده سپس عام مخصص را با خاص دیگر ملاحظه کنیم.

ایشان در تتمه مرحله اولی فرمودند: مگر اینکه از تخصیص به خصوصات متعدد تخصیص مستوعب یا کالمستوعب لازم آید. و اکنون کلام در این تتمه است

صور و فروض خویی در عام و خصوصات (محقق خویی)

مرحوم محقق خویی جایی را که عامی همراه با چندین خاص وارد شده است سه صورت می دانند ایشان فرموده اند: «نسبت بین خصوصات یا تباین است یا اعم و اخص من وجه است و یا عام و خاص».(۱)

سه صورت در عام و خصوصات

صورت نخست: خاصین متباینین

مثال صورت اول: خطاب عام (حَرَّمَ الرِّبا)(۲) است ــ البته اصطلاح عام اینجا شامل مطلق نیز می باشد ــ و دو خاص بر آن وارد شده است. خاص خطاب «لَیسَ بَیْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِه ... وَ لَا بَیْنَ أَهْلِهِ رِبًا»(۳) می باشد. در جایی که خاصین متنباینین باشند عام را تخصیص می زنیم حتی بر اساس توهم.

۱- (۱) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۸۸.

۲- (۲) بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۳- (۳) استبصار، شیخ طوسی، ج۳، ص۷۱.

گذشت که توهم شده است که اگر عام را به یکی از خاص ها تخصیص بزنیم نسبت بین عام مخصص و خاص دیگر عوض نمی شود چون این دو خاص متباین هستند و انقلاب نسبت رخ نمی دهد.

عام توسط آن دو خاص تخصیص زده می شود بدون اینکه انقلاب نسبت رخ دهد، الا اینکه محذور تخصیص اکثر یا مستوعب لازم آید.

اگر از تخصیص عام به این خصوصات این محاذیر لازم آید دوباره بین عام و خصوصات تعارض برقرار می شود. و این صورت را به شش فرض تقسیم کرده اند.

فرض نخست: عام و خصوصات از نظر مرجحات مساوی هستند، عام در یک طرف و خصوصات در طرف دیگر از لحاظ مرجحات مساوی هستند.

فرض دوم: عام نسبت به همه خصوصات مرجوح است، مثلاً عام شاذ است و خصوصات مشهورند.

فرض سوم: عام بر همه خصوصات رجحان دارد، مثلا عام اشهر است و هر دو خاص شاذ هستند.(۱)

محقق خویی این سه فرض را مثلاً سر راست دیده و یکسره ملاحظه کرده اند، یا مجموع خصوصات مساوی با عام هستند، یا مجموع خصوصات مرجوح از عامند و یا همه خصوصات راجح بر عامند.

حال خاصین را بدون اینکه مجموعا ملاحظه کنیم بلکه فقط هر کدام نسبت به دیگری مورد ملاحظه قرار می گیرد و ممکن است یکی راجح از دیگری باشد. سه فرض هم در جایی که خاصین با هم اختلفا دارند درست کرده است و مجموعا می شود شش فرض.

فرض چهارم: یکی از خاصین با عام مساوی است و خاص دیگر [از هر دو] مرجوح است.

فرض پنجم: یکی از خاصین با عام مساوی است. و خاص دیگر از هر دو راجح است.

۱- (۴) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۳۹۰.

فرض ششم: یکی از خاصین راجح از عام است و خاص دیگر مرجوح از عام است.(۱)

ایشان بدین نحو شش فرض درست کرده است که این فروض حصر عقلی دارند نه حفظی. و حکم این شش فرض به قرار زیر است.

حکم فرض نخست

مجموع خاصین در طرفی هستند و عام در طرفی، و دو طرف با هم مساوی هستند.

محقق خویی می فرمایند: اکنون اگر شما مانند ما تخییر را قبول نداشته باشی، عام با آن خاصین تعارض و تساقط می کنند. و اگر قائل به تخییر باشی طرفین متساوی هستند و شما مخیر هستید که عام را اخذ کنید یا به جای آن، دو خاص را اخذ نمایید.

حکم فرض دوم

اگر خاصین راجح بر عام باشند واضح است که مرجحات در خاصین جاری است و آن دو بر عام مقدمند.(۲)

حکم فرض سوم

اگر عام بر خاصین راجح باشد بایست عام را اخذ کنیم، اما در ناحیه خاصین نمی توان هر دو خاص را طرح کرد.

آخوند در اینجا نکته ای دارد که قبلاـ هم بیان شد، هر دو خاص را نمی توان طرح کرد چون تعارض بین عام و مجموع خاصین برقرار است، هر دو خاص بخواهند عام را تخصیص برنند تعارض وجود دارد و ممکن نیست.

سه خطاب وجود دارد و علم به کذب یکی از آنها داریم، و چنان نیست که یا به کذب عام علم داشته باشیم و یا به کذب دو خاص، بلکه علم به کذب مربوط به یکی از خطاب ها است، مجموع سه خطاب طرف تعارض هستند، نه جمیع دو خطاب خاص با یک خطاب عام، بنابراین نمی توان هر دو خاص را طرح کرد.

ص: ۸۴۱

۱- (۵) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۳۹۰.
۲- (۶) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۳۹۰.

در تعارض که گفته می شود «دلیل مرجوح را رها کن» باید دلیل را به مقداری که معارض است رها کرد. بلی خاصین نه تک تک با عام معارضند و نه مجموعاً دو تا با هم طرف تعارض هستند و نه جمیعشان، بلکه اگر هر دو بخواهند مخصص باشند امکان ندارد لذا بین این دو خاص دوباره تعارض رخ می دهد و دوباره بایست به سراغ قواعد تعارض رفت، اگر مزیتی در بین بود یکی از آنها مقدم است و آن مخصص عام است و اگر متساوی بودند و مبنای ما تخییر بود یکی را مخیرا اخذ کرده و آن را مخصص عام قرار می دهیم و اگر مبنای ما تساقط بود هر دو را رها می کنیم. (۱)

بنابراین حکم صورت سوم همان بیانی است که از آخوند بیان کردیم.

حکم فرض چهارم

عام با یکی از خاص ها راجح هستند و خاص دیگر مرجوح است، مثلا عام و یک خاص هر دو مشهورند و خاص دیگر شاذ است، در این فرض هم واضح است که خاص راجح را اخذ کرده و با آن عام را تخصیص می زنیم و ادله ترجیح نسبت به خاص مرجوح می گوید آن را طرح کن.

حکم فرض پنجم

یکی از خاصین با عام مساوی است. و خاص دیگر از هر دو راجح است.

در این فرض عام هیچ رجحانی ندارد با یک خاص مساوی است و نسبت به خاص دیگر مرجوح است. و ادله ترجیح می گویند: «آن خاص راجح مقدم است».

در حقیقت تعارض بین مجموع خاصین با عام است، مجموع خاصین می خواهند عام را تخصیص بزنند اما تخصیص مستوعیب مانع شده و تخصیص را غیر ممکن ساخته است. حال ادله ترجیح می آیند و می گویند «خاصی که راجح است مقدم است بر خاصی که رجحان ندارد» و آن خاص می شود مخصص عام. و اگر یک خاص مخصص عام باشد مشکلی وجود نداشت. و نتیجه تخصیص عام به یک خاص آن است که به عام در ماعدای خاص عمل می کنیم.

۱- (۷) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۳۹۰.

یعنی بین خاصین تعارض دیگری مستبطن است و آن تعارض مستبطن را با ادله ترجیح آنگونه بیان شد حل می کنیم.

حکم فرض ششم

یکی از خاصین راجح از عام است و خاص دیگر مرجوح از عام است. مثلاً یکی از خاص مشهور است و عام شاذ موافق قرآن، و خاص دیگر مخالف قرآن می باشد.

محقق خویی در این قسم به آخوند نسبت داده اند که ایشان در این قسم قائل به تخییر هستند. ایشان از کلام محقق خراسانی تخییر استنباط کرده اند. زیرا آخوند فرمود «مجموع را ملاحظه کنید» و اینجا اینجا با ملاحظه مجموع، کسر و انکسار می کنیم و خاصین بعد از کسر و انکسار مساوی با عام می شوند.

ایشان بیانِ «ملاحظه مجموع» را اینگونه تفسیر کرده اند که رجحان یک خاص با مرجوحیت خاص دیگر کسر و انکسار کرده و با عام مساوی می شود پس مبنای آخوند اینجا تخییر است.

سپس به ایشان مناقشه کرده اند که تخییر اینجا معنا ندارد و اینجا جای تخییر نیست چون بیان کسر و انکسار و تساوی خاصین با عام را نتیجه گرفتن بیان غلطی است، چون در محل کلام کذب یکی از سه خطاب معلوم است و زمانی که اینگونه است ادله ترجیح می گویند «عام نسبت به یک خاص راجح است، خاص مرجوح می باشد و بر آن مقدم می باشد» وقتی خاص مرجوح کنار رفت ادله ترجیح دوباره می گویند «خاص راجح بر عام مقدم است».

یک خاص از راوی عادل است و عام از اعدل، ادله ترجیح می گویند «خبر اعدل را اخذ کن» و خاص دیگر مشهور است و ادله ترجیح می گویند «خبر مشهور را بگیر و خبر اعدل را رها کن».

ص: ۸۴۳

و این کار مشکلی ندارد، اخذ عام به خاطر ادله ترجیح بود، و در مرحله دوم اخذ خاص راجح نیز به خاطر دلیلی بود که گفت مخصص راجح بر عام را اخذ کن.

در این تعارض سه خطاب وجود دارد و یک خطاب دروغ است و با ادله ترجیح می خواهیم ببینیم دروغ کدام است! ادله ترجیح کدامیک را مقدم می کنند! و در محل بحث ادله ترجیح ابتدا خاص مرجوح را کنار می گذارند سپس خاص راجح را بر عام مقدم می کنند.

محقق خویی در صورت نخست که خاصین متباینین بودند آن شش فرض گذشته را درست کرده بود و صورت دوم آن است که خاصین اعم و اخص من وجه باشند.

صورت دوم : خاصین اعم و اخص من وجه

مثلاً ـ مولا ـ در خطاب عام فرموده است «اکرم العلماء» و در یک خاص فرموده است «لاتکرم الصرفیین من العلماء» و در یک خطاب دیگر فرموده «لا ـ تکرم النحویین من العلماء» در این مثال بین خاصیین، نحویین و صرفیین نسبت اعم و اخص من وجه برقرار است.

حکم این صورت همان حکم صورت نخست می باشد. و در اینجا هم وجهی ندارد که ابتدا عام را یک خاص تخصیص زده سپس نسبت بین عام مخصص و خاص دیگر را ملاحظه کنیم.

فرق این صورت با صورت نخست در آن است که در صورت نخست انقلاب نسبت رخ نمی داد و در این صورت انقلاب نسبت رخ می دهد لکن این فرق وجهی ندارد.

سپس ایشان از توهمی پاسخ داده اند.

توهم

فرق صورت دوم و نخست در این است که به طور طبیعی خاصین مقارن هم صادر نشده اند بلکه یکی زود تر از دیگری صادر شده است، مثلاً یک خاص از امامی و خاص دیگر از امام دیگر علیهما السلام صادر شده است، و اگر از دو امام صادر شده باشند در دو زمان متفاوت و با تقدم و تأخر صادر شده اند.

بنابراین به طور طبیعی عام صادر شده سپس یکی از خاصین صادر شده است، پس وقتی خاص جدید صادر نشده است خاص قبلی عام را تخصیص زده است و عام به عام مخصص تبدیل شده است. و وقتی خاص دوم می آید آن عام، عام مخصص شده است و بایست نسبت بیه آن و خاص جدید را ملاحظه کرد.

پس اینکه ادعا شد ملاحظه عام ابتدا با یکی از خاصین وجهی ندارد ادعای نادرستی است، بلکه با بیان ما این ملاحظه وجه دارد.

پاسخ به توهم

این توهم مجال ندارد چون هر چند درست است که خاصین هر کدام در زمانی صادر شده اند _ با توضیحاتی که گذشت _ و در مقام اثبات یکی مقدم و دیگر مؤخر است، لکن مفاد خاصین تقدم و تأخر ندارد.

این دو خطاب ناسخ که نیستند بلکه مخصص بوده و مخصص مبین حکم واقعی از همان اول می باشد. پس خاصین در مقام ثبوت مقارن هستند. و وقتی مقارن شدند وجهی ندارد یک خاص را ابتدا ملاحظه کرده و سپس نتیجه را با خاص دیگر ملاحظه کنیم.

مثلاً اگر مولا عام را پیشتر بیان کرده است و اکنون در یک زمان گفت «لاتکرم النحويين و لاتکرم الصرفيين» سپس خاص «لاتکرم النحويين» را به دست یک غلام داد و به او گفت این بخشنامه را به دست زید برسان، و خاص «لاتکرم الصرفيين» را به دست غلام دیگر داد و به هم گفت این بخشنامه را به دست زید برسان.

حال اگر یکی از غلام ها دستور را زودتر به زید برساند و دیگری دیرتر برساند، کدام عاقل توهم می کند که باید خطاب عام مولا را ابتدا با خاصی تخصیص بزنیم که زودتر به ما رسیده است.

با این مثال روشن شد که وصول تقدم و تأخر دارد و الا صدور تقدم و تأخر ندارد.

وقتی دو خطاب به دست زید رسید، زید می گوید «من باید همه کلمات مولا را متصل فرض کنم گویا که همه در مجلس واحد از مولا صادر شده اند تا به مراد او پی ببرم».(۱)

صورت سوم : خاصین اعم و اخص مطلق

مولاـ فرموده است «اکرم العلماء» و در یک خطاب فرموده «لاـتکرم العاصی من العلماء» و در خطاب دیگر فرموده «لاـتکرم المرتکب الکبیره من العلماء».

خطاب «لاتکرم العاصی» خاص است و خطاب «لاتکرم المرتکب الکبیره» اخص است.

و این دو خطاب نسبت به خود عام و خاص هستند، «لاتکرم العاصی» عام است و «لاتکرم المرتکب للکبیره» خاص است. به این دو خاص می گویند: خاصینی که یکی اخص از دیگری است.

محقق خویی در این قسم فرموده اند: «اینجا نیز هر چند انقلاب نسبت رخ می دهد لکن وجهی ندارد که ابتدا عام را با اخص تخصیص بزنیم سپس نسبت بین عام مخصص و خاص منقلب شود، بلکه عام را در عرض واحد با آن دو خاص تخصیص می زنیم».

سؤال: تخصیص عام با اخص لغو است.

پاسخ: مولا می خواسته است تأکید کند لذا برای بار دوم اخص را ذکر می کند لذا لغو نیست.(۲)

این سه صورت را ملاحظه بفرمایید که در چه مواردی جای مناقشه دارد، تتمه کلام جلسه بعد إن شاء الله.

مناقشات /صور و فروض استثنای مستوعب /انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مناقشات /صور و فروض استثنای مستوعب /انقلاب نسبت /تعارض

ص: ۸۴۶

۱- (۸) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۹۲.
۲- (۹) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۹۳.

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مرحله نخست، وجود عام و چنـدین خاص بود، محقق خراسانی تخصـیص مسـتوعب از این قسم اسـتثناء کرد و محقق خویی صور و فروض استنثای مستوعب را بیان کرد.

ایشـان مسـأله را به سه صورت تقسـیم کرد، خصوصـات یـا متبـاین هسـتند یـا عـام و خـاص من وجه و یا عام و خاص مطلق، و صورت نخست را به شش فرض تقسیم نمود. و این صور و فروض در جلسه گذشت بیان شد.

تصحیح و تکمیل نقص فرض پنجم (نظر تحقیق)

محقق خویی در فرض پنجم فرمود: یکی از خاصین با عام مساوی است. و خاص دیگر از هر دو راجح است.

در بیان این فرض نقص وجود داشت و آن را تکمیل می کنیم.

ما به محقق خویی نسبت دادیم که ایشان در این فرض می فرمایند: ادله ترجیح می آیند و می گویند «خاصـی که راجح اسـت مقـدم است بر خاصـی که رجحان نـدارد» و آن خاص می شود مخصـص عام. و اگر یک خاص مخصـص عام باشـد مشـکلی وجود نداشت. و نتیجه تخصیص عام به یک خاص آن است که به عام در ماعدای خاص عمل می کنیم.

لکن این نسـبت درست نیست، بلکه ایشان می فرماینـد: در این فرض خاص راجح را به حکم اخبار علاجیه «خذ بما اشـتهر بین اصـحاب» اخذ می کنیم. سپس می فرمایند: اما عام با آن خاص دیگر متساویین هستند و بنا نظریه تخییر ما در عمل به هر کدام مخیریم و بنابر نظریه تساقط هر دو تساقط می کنند. (۱)

مناقشه یکم: نبود تعارض بین عام و خاص متساویین در فرض پنجم (نظر تحقیق)

ص: ۸۴۷

۱- (۱) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۹۱.

اما اینکه ایشان فرموده اند به حکم اخبار علاجیه، خاص راجح را اخذ می کنیم، بیان درستی است.

و اما اینکه فرموده انـد: «عام و خاص متساویین با هم تعارض می کننـد» سـخن نادرستی است و نمی توان آن را تصـدیق کرد. قوام تعارض، علم به کذب احدهما است و اینجا کذب احدهما معلوم نیست، ما علم به کذب یکی از سه خطاب داریم و شاید هم عام راست باشد و هم آن خاص مساوی و کذب آن خاص راجح می باشد.

اگر یکی از سه خطاب از دایره معلوم اجمالی خارج شـد دیگر علم به کـذب وجود ندارد تا بگوییم بین آن دو خطاب تعارض برقرار است و باید به اخبار تخییر ــ بنا بر نظریه تخییر ــ مراجعه کرد.

جواب: توجیه کلام ایشان

کلام ایشان را ممکن است با انقلاب نسبت توجیه کنیم.

اگر مراد ایشان انقلاب نسبت بود بایست می فرمودنـد: اخبار ترجیـح مگوینـد خاص راجح را مقدم بر عام کن، و چون مرجح دارد ترجیـح بلامرجـح پیش نمی آیـد. عـام پس از تخصیـص عـام بـا خاص راجـح، می شود عام مخصـص، عام در غیر موارد خاص حجت است و حال این عام مخصـص با آن خاص مساوی تعارض پیـدا می کنند. و چون علم به کذب یکی داریم نمی توان به هر دو عمل کرد. شایـد این مطلب در ذهن شـریفشان بوده است که فرموده اند از ما ذکرنا واضح است. «و ظهر الحکم أیضـاً فیمـا إذا کـان العام مرجوحاً بالنسـبه إلی أحـدهما و مساویاً للآخر ، فانه یجب الأخـذ بالخاص الراجـح، و یتخیر بین الأخذ بالعامّ و الأخذ بالخاص المساوی له »(1) .

مناقشه دوم: نادرست بودن، طرف معارضه بودن مجموع خاصین (نظر تحقیق)

۱- (۲) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۹۱.

محقق خویی در فرض ششم _ که یکی از خاصین راجح از عام است و خاص دیگر مرجوح از عام است _ به محقق خراسانی نسبت داده اند که آخوند قائل هستند که راجحیت و مرجوحیت کسر و انکسار کرده و مجموعشان با عام مساوی شده و با عام تعارض می کنند. سپس نتیجه گرفته اند که با مبنای آخوند یا باید به عام عمل کرد و دو خاص را رفض کرد و یا به دو خاص عمل کرده و عام را رها کرد.

ایشان هم تساوی خاصین و هم نتیجه تساوی را _ که تخییر است _ به آخوند نسبت داده اند.(۱)

سپس مناقشه کرده اند که تعارض بین مجموع دو خاص نیست، بلکه سه خطاب با هم تعارض دارند و علم به کذب یکی از آنها داریم و اینجا جای کسر و انکسار نیست. عام نسبت به یک خاص راجح است، خاص مرجوح می باشد و عام بر آن مقدم می باشد، وقتی خاص مرجوح کنار رفت ادله ترجیح دوباره می گویند «خاص راجح بر عام مقدم است».

در نظر تحقیق تفسیر ایشان از کلام محقق خراسانی نادرست است. محقق خراسانی مجموع دو خاص را در یک طرف معارضه قرار نمی دهند و مجموع وجود خارجی ندارد.

« فلو رجح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلا بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييرا فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره»(۲)

با توجه به متن کفایه روشن می شود که آخوند تصریح دارند که اگر عام را در فرض تساوی عام با خاص یا ترجیح عام اخذ کردید باید یکی از خاصین را طرح کنید.

ص: ۸۴۹

۱- (۳) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۹۱.

۲- (۴) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۴۵۲.

در فرضی که عام تساوی دارد با یک خاص، نمی توان عام را رها کرده و دو خاص را گرفت بلکه بایست به عام اخذ کرد یا از این جهت که متساوی با یک خاص است و ما عام را اختیار می کنیم یا به این جهت که عام مرجح دارد و وقتی عام را اخذ کردیم، باید یک خاص را هم اخذ کرده و با آن عام را تخصیص بزنیم و خاص دیگر را رها کنیم.

نمی دانیم چگونه شده است که آن کسر و انکسار و اخذ هر دو خاص را به آخوند نسبت داده است، این انتساب خلاف صریح آخوند است.

و اما اینکه به آخوند نسبت داده است که آخوند طرف معارضه را مجموع خاصین می داند این هم اشتباه است. مرحوم آخوند مجموع خاصین را طرف معارض قرار نمی دهد و اصلا مجموع وجود خارجی ندارد.

با توجه به متن کفایه قضاوت کنید که آخوند چه می خواهد بفرماید؟

«فانقدح بذلك أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقا و لو كان بعضها مقدما أو قطعيا ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفا و لو لم يكن مستوعبه لأفراده فضلا عما إذا كانت مستوعبه لها فلا بد حينئذ من معامله التباين بينه و بين مجموعها و من ملاحظه الترجيح بينهما و عدمه »(1)

ایشان می فرمایند: تباین مجموع خاصین سبب معارضه است، ایشان نمی گوید مجموع طرف معارضه است بلکه می گوید مجموع با هم تباین دارند، تک تک با هم تباین ندارند اما مجموعشان موجب تخصیص مستوعب است بنابراین تباین مال مجموع است، نه اینکه معارضه مال مجموع باشد.

۱- (۵) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۴۵۲.

گذشته از اینکه در عبارت نگفته است که مجموع خاصین طرف معارضه هستند بلکه در عبارت فرموده اند تعارض از تباین مجموع برمی خیزد لذا این شاهد است بر اینکه کسر و انکساری که به ایشان نسبت داده اند نادرست است.

همچنین به نادرست به آخوند نسبت داده اند که یا بایست به عام عمل کرده و دو خاص را کنار بگذاریم و یا باید دو خاص عمل کرده و به عام عمل کنیم.

در نظر تحقیق هم صدر مطلب و ذیل مطلق ناتمام است

آخوند می خواهد بفرماید: وقتی قرار شد عام را مقدم کرده و خاص ها را کنار بگذاریم، نمی توانیم هر دو خاص را کنار بگذاریم ــ چون تباین مجموع خاصین سبب معارضه است، ایشان نمی گوید مجموع طرف معارضه است ــ و بایست یکی را اخذ کرده و یکی را کنار بگذاریم. «فلا یطرح منها إلا خصوص ما لا یلزم مع طرحه المحذور من التخصیص بغیره»(۱) یعنی از بین خصوصات فقط آن خاصی طرح می شود که محذور با آن برطرف می شود.

چرا باید آن مقدار که محذور از آن ناشی می شود طرح شود؟ چون مجموع دو خاص منشأ تباین بود.

به نظر می رسد در کلام آخوند خوب تأمل نشده است.

محقق خویی باز در این فرض به آخوند نسبت داد که آخوند فرموده است: یک تعارضی هم بین خصوصات واقع شده است، تعارضی بین خاصین مستبطَن است، اگر یکی مرجح داشت آن را اخذ می کنیم و الا مخیر هستیم.

در نظر تحقیق این انتساب نیز نادرست است و نمی توان آن را تصدیق کرد. محقق خراسانی مجموع خاصین را طرف تعارض نمی داند، آخوند هر سه را با هم متعارض می داند و مجموع در کار نیست. منشأ تعارض سه ضلعی آن است که اگر بخواهیم به هر دو خاص عمل کنیم تخصیص مستوعب لازم می آید.

ص: ۸۵۱

۱- (۶) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۴۵۲.

مناقشه سوم: مصداق نبودن محل کلام برای نذیر در صورت دوم (نظر تحقیق)

محقق خویی در صورت دوم که بین خاصین نسبت اعم و اخص من وجه برقرار است فرمود: «تقدم زمانی یک خاص اثری ندارد شبیه جایی که مولا ـ دو خاص را هم زمان صادر کرده و عبدهایش را مأمور می کند که هر یک نفر یک خاص را به زید برسانند و یک عبد خاص خود از دیگری سبقت می گیرد، همانطور که در این مثال تخصیص ابتدای عام با خاصی که زود به دست عبد رسیده وجهی ندارد همچنین در در عام و خصوصات شرع وجهی ندارد عام را ابتدا با خاصی که زودتر به دست ما رسیده است تخصیص زد، زیرا زمان صدور با هم صادر شده اند و به دست ما مقدم و مؤخر رسیده اند».

در نظر تحقیق حکم مثال مذکور متین است لکن محل کلام طبق مبنای ایشان و مختار در بحث زمان صدور خصوصات مصداق برای آن کبرای کلیه نیست. بلی محل کلام طبق مبنای محقق نائینی مصداق برای آن کبرای کلیه است. طبق مبنای نائینی بیان خصوصات در زبان ائمه تکرار خصوصات است نه صدور بیان و همه عمومات در زمان سابق تفسیر و بیان شده اند.

گذشت که مبنای محقق نائینی آن بود که خصوصات در زمان قبل بوده است و ما نظر محقق نائینی را بعید دانستیم و محقق خویی نیز آن را نپذیرفتند.(۱)

برخی از خصوصات و بیانات بعدا آمده اند، هر چند مبیَّن قبل است اما بیان در زمان بعد است. به طور قطع بیان برخی از خصوصات به تأخیر افتاده است و توسطه ائمه علیهم السلام بیان شده است و قیاس محل کلام به آن نذیر قیاس مع الفارق است.

۱- (۷) جلسه ۱۲۰ چهارشنبه ۳۰/۱/۱۳۹۶ و جلسه ۱۲۱ شنبه ۲/۲/۱۳۹۶.

محقق خویی در مثال فرمود معصوم علیه السلام هر دو خاص را بیان کرده است اما واسطه ها در رساندن به دست ما تقدم و تأخر داشته اند لکن اینگونه نیست و صدور بیان از معصوم علیه السلام تقدم و تأخر داشته است.

دلیل محقق نائینی بر اینکه وجهی ندارد عام را ابتداء با خاص سابق تخصیص بزنیم سپس عام مخصص را با خاص لاحق تشبیه به مثال مذکور بود و مناقشه کردیم که کبری در نذیر ایشان صحیح و متین است لکن محل کلام مصداق آن کبری نیست.

اما دلیل صحیح بر اینکه نمی توان عام را ابتداء با خاص سابق تخصیص زد، سپس عام مخصص را با خاص لاحق آن است که هر زمانی بایست خصوصات آن زمان را ملاحظه کرد، بنابراین خصوصات بقاء مقارن بوده و در زمان عمل همه آن خصوصات ملاحظه می شود.

مثلاً [عام با] یک خاص از پیامبر در زمان ایشان صادر شده است و خاص دیگر در زمان امام صادق از امام صادق علیه السلام صادر شده است، اما بقاء یک عام داریم و دو خاص که بقاءً از اول [تشریع] حکایت می کنند. در ظرف بقاء یک عام داریم و دو خاص و وجهی ندارد عام را در این ظرف ابتدا به خاص سابق سپس به خاص لاحق تخصیص بزنیم.

آنچه مهم است مدلول و مبیَّن خصوصات می باشد و مدلول و مبیَّن خاص ها یک چیز است، صدورها در دو زمان است اما خاص های صادره در دو زمان، از یک مدلول پرده برمی دارند، لذا وجهی ندارد که بگوییم ابتدا بیان سابق را اخذ می کنیم چون بیان است برای عام، سپس بیان لاحق را اخذ می کنیم.

ص: ۸۵۳

بقاءً دو بیان متقارن داریم و تقدیم یکی بر دیگری، ترجیح بلامرجح است لذا هر زمانی بایست خصوصات آن زمان را ملاحظه کرد.

هر خاصی عام را بیان می کند، نه عام مخصص را. خطاب خاص «لاتکرم الفساق من العلماء» بیان است برای خطاب عام «اکرم العلماء» نه آنکه بیان باشد برای «اکرم العلماء غیر النحویین». خاص متأخر ربطی به عام مخصص ندارد، هر خاصی به اندازه خود مراد واقعی را تبیین می کند و کاری به عام مخصص ندارد.

با این دلیل روشن شد که مدعای محقق خویی صحیح است اما دلیل ایشان غیر صحیح بود.

مناقشه چهارم: تفصیل در تحقق انقلاب نسبت در صورت سوم (نظر تحقیق)

به این نکته التفات داشته باشید که در صورت نخست که نسبت بین خاصین تباین بود انقلاب نسبت رخ نمی داد. اگر ابتدا عام را با خاص اول تخصیص بزنیم سپس عام مخصص را با خاص دوم تخصیص بزنیم یا اگر دو خاص را در عرض هم بر عام وارد کرده و تخصیص بزنیم فرقی نداشته و انقلاب نسبت رخ نمی دهد.

و در صورت دوم که نسبت بین خاصین عام و خاص من وجه بود همیشه انقلاب نسبت رخ می دهد.

و در صورت سوم که نسبت بین خاصین عام و خاص مطلق است تفصیل وجود دارد. به خلاف بیان محقق خویی در صورت سوم که به طور مطلق فرمود در این صورت انقلاب نسبت رخ می دهد.

سه خطاب در دست داریم، یک عام، یک خاص اعم و یک خاص اخص.

عام؛ «اکرم العلماء»

خاص اخص؛ «لاتکرم المرتکب للکبیره من العلماء»

خاص اعم؛ «لاتکرم العاصی من العلماء»

عاصی اعم است و مرتکب کبیره اخص است، دایره مرتکب کبیره اخص از عاصی است.

ص: ۸۵۴

تفصـیل بدین نحو است که اگر عام را ابتدا با خاص اخص تخصـیص بزنیم انقلاب نسبت رخ می دهد و اگر ابتدا با خاص اعم تخصیص بزنیم انقلاب نسبت رخ نمی دهد.

نسبت بین «اکرم العلماء» با «لاتکرم العاصی» عموم و خصوص مطلق است.

اگر عام «اکرم العلماء» را ابتداء با «لاتکرم المرتکب للکبیره من العلماء» تخصـیص بزنیم، نتیجه می شود وجوب اکرام علمای به جز کسـانی که مرتکب کـبیره هسـتند، یعنی عـام مخصـص میگویـد: مرتکب صـغیره وجوب اکرام دارد. حـال نسـبت بین عـام مخصَّص بـا «لاـتکرم العاصـی من العلمـاء» منقلب می شود به عموم و خصوص من وجه و در مـاده اجتماع تعارض دارنـد، عام مخصـص می گویـد: مرتکب صـغیره وجوب را اکرام کن، و خاص می گوید مرتکب صـغیره را اکرام نکن. ماده افتراق «اکرم العلمـاء الاـ المرتکب للکبیره من العلمـاء» علمـای عـدول است، و ماده افتراق «لاتکرم العاصـی من العلماء» مرتکب کبیره است. [عام مخصص در بیان وظیفه مکلف پیرامون مرتکب کبیره ساکت است].

و اگر عام «اکرم العلماء» را ابتـدا با «لاتکرم العاصـی من العلماء» تخصـیص بزنیم، نتیجه می شود وجوب اکرام علمای عدول، و علمای فاسق از تحت عام خارج می شوند چه مرتکب صـغیره باشـند و چه مرتکب کبیره. حال عام مخصـص با خاص «لاتکرم المرتکب للکبیره» نسـبت جدیدی به دست نمی آورند باز آن عام، عام است و خاص خاص است، و چون مثبتین هسـتند با هم تنافی ندارند.(۱)

ص: ۸۵۵

۱- (۸) مقرر: خطـاب «اکرم العلمـاء الا العاصـی منهم» با خطاب «لاتکرم المرتکب للکبیره من العلماء» هم از لحاظ حکم و هم لحاظ موضوع نسـبتشان تباین است. حکم ها «وجوب» و «حرمت» هستند و موضوع ها «علمای عدول» و «علمای مرتکب کبیره» هستند، فقط متعلق ها نسبت تساوی دارند، متعلق هر دو حکم «اکرام» است.

لمّ تفصیل در صورت سوم آن است که اگر ابتدا اخص را مخصص عام قرار بدهیم، این عمل به عام یک خصوصیتی می دهد که این خصوصیت در ناحیه خاص اعم نیست، خصوصیت عام مخصص آن است که اکرام علمای مرتکب صغیره را واجب می کند و با خاص دیگر مباین(۱) می شوند، و این خصوصیت در ناحیه «لاتکرم المرتکب للکبیره من العلماء» نیست.

اما اگر ابتدا خاص اعم را مقدم کنیم، چنان خصوصیتی را به عام نمی دهد. لذا عام مخصص با «لاتکرم المرتکب للکبیره» تنافی پیدا نمی کنند.

در صورت سوم با اینکه تفصیل وجود دارد، اما نکته هم فارق نیست و وجهی ندارد که یکی از خاص ها را ابتداءً مخصص قرار دهیم و خاص دیگر را در مرحله دوم.

تبصره

اینکه محقق خویی در این صورت به تخصیص مستوعب اشاره نکردند به خاطر آن است که دایره یک خاص اضیق از دایره خاص دیگر بود، و نسبت به خاص اعم موارد کمتری را از تحت عام خارج می کرد و [مباین با خاص دیگر نبود تا موارد زیادی را از تحت عام خارج کند و تخصیص مستوعب لازم آید] لذا در این صورت تخصیص مستوعب لازم نمی آید.

بلی ممکن است در مثال دیگر خود خاص اعم تخصیص مستوعب باشد، اما این مربوط به بحث نیست. بحث در جایی است که از تخصیص به هر دو خاص تخصیص اکثر، یا مستوعب یا کالموستوعب لازم آید. و این مسأله در تخصیص به خاص اعم و خاص اخص لازم نمی آید.

عدم جریان احکام صورت سوم در خاصین متصل

ص: ۸۵۶

۱- (۹) مراد استاد از مباین مقابل تساوی است، یعنی اعمل و اخص من وجه.

محقق خویی در صورت سوم فرمود: در خاص اعم و خاص اخص، نه انقلاب نسبت رخ می دهند و نه تعارض دارند لذا عام را با هر دو تخصیص می زنیم.

بحث محقق خویی در خاصین منفصل است، لکن ما از خاصین متصل نیز بحث می کنیم. و این بحث مقدمه ای است برای مطلبی که محقق نائینی متعرض آن شده اند. اما در خاصین متصل بحث از قرار دیگر است.

اگر عام از ابتدا متصل به یکی از خاصین بود، مثلا عام متصل به خاص اخص بود مولا فرموده است «اکرم العلماء الا المرتکب للکبیره» و در خاص اعم منفصل فرموده است «لاتکرم العاصی من العلماء». واضح است که نسبت بین این دو خطاب از اول عموم و خصوص من وجه است.

بنابراین بحث از جایی که خاصین منفصل هستند گذشت، و بحث در جایی که یک خاص متصل است و یک خاص منفصل پیچیدگی ندارد و واضح است. اما گاهی عام دیگری داریم به نام عام فوقانی.

گاهی اتفاق می افتد که عامی همراه با خاص از مولا صادر شده است و یک خاص در دست داریم و عام فوقانی هم در دست داریم.

ـ عام فوقانی: «اکرم العلماء»

ـ عام مخصص به خاص متصل: «اکرم العلماء الا الکبیره منهم»

ـ خاص منفصل: «لاتکرم العاصی من العلماء»

حکم این صورت چگونه است؟

عام مخصص با خاص منفصل اعم و اخص من وجه بوده و به طور قطع در ماده اجتماع تعارض دارند، لکن آیا در این صورت خاص منفصل همانگونه با عام مخصص معارضه دارد آیا با عام فوقانی هم معارضه دارد؟ به تعبیر دیگر در تعارض خاص منفصل با عام مخصص آیا عام فوقانی مرجع است یا آن هم طرف تعارض می باشد؟

این بحث را محقق نائینی مطرح کرده است و ارتباطی با انقلاب نسبت نـدارد اما محقق نائینی بالمناسـبه مطرح کرده انـد و این مسـأله در فقه خیلی مؤثر است. البته این قسم کم است اما به طور کلی آیا عام فوقانی طرف تعارض است یا نه؟ یکی از مسائل مورد ابتلا در فقه می باشد.

اقوال

یک نظریه: طرف تعارض بودن عام فوقانی (محقق نائینی)

ادله

دلیل طرف معارضه بودن عام فوقانی

محقق نائینی بر ادعای خود بر دو وجه استدلال کرده اند.

دلیل نخست:

عـام فوقـانی «اکرم العلمـاء» طرف معارضه است چون این عام به «مرتکب کبیره» قعطا تخصـیص خورده است. درست است که خطاب عام مخصـص با خاص منفصل تعارض دارنـد اما مرتکب کبیره محل تعارض نیست و به طور قطع از حکم خارج شـده است و وقتی خـارج بود، از «اکرم االعلمـاء» هم تخصـیص خورده و خـارج است، لـذا عـام فوقانی با خاص منفصل معارضه می کنند.

تتمه کلام را در مصباح الاصول و اجود التقریرات نگاه کنید تتمه بحث إن شاء الله جلسه بعد.

بررسی طرف معارضه بودن عام فوقانی (به تناسب ابحاث گذشته) /انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی طرف معارضه بودن عام فوقانی (به تناسب ابحاث گذشته) /انقلاب نسبت /تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

به مناسب ابحاث گذشته بحث در بررسی طرف معارضه بودن عام فوقانی بود.

در جایی که خطاب عامی داریم با خطاب اخصی که عام هم در آن تکرار شده است و یک خطاب خاص، و نسبت بین خاص و اخص عموم و خصوص من وجه بود آیا خطاب عام هم طرف تعارض است؟

ـ عام فوقانی: «اکرم العلماء»

ص: ۸۵۸

ـ عام مخصص به خاص متصل: «اکرم العلماء الا الکبیره منهم»

ـ خاص منفصل: «لاتکرم العاصی من العلماء»

حکم این صورت چگونه است؟

عام مخصص با خاص منفصل اعم و اخص من وجه بوده و به طور قطع در ماده اجتماع تعارض دارند، لکن آیا در این صورت خاص منفصل همانگونه با عام مخصص معارضه دارد آیا با عام فوقانی هم معارضه دارد؟ به تعبیر دیگر در تعارض خاص منفصل با عام مخصص آیا عام فوقانی مرجع است یا آن هم طرف تعارض می باشد؟

عام در خاص اخص تکرار شده است و اینگونه نیست که مثل «لاتکرم المرتکب للکبیره» فقط یک خطاب اخص داشته باشیم. اگر فقط یک اخص داشتیم و یک خاص، مشکل وجود نداشت، خطاب اخص «لاتکرم المرتکب للکبیره» و خطاب خاص «لاتکرم العاصی من العلماء» هر دو در عرض واحد بر عام وارد شده آن را تخصیص می زنند.

اما بحث در آنجا است که عام فوقانی در ضمن خطاب خاص اخص تکرار شده است، عام مخصص با خاص منفصل اعم و اخص من وجه بوده و به طور قطع در ماده اجتماع تعارض دارند، لکن آیا در این صورت خاص منفصل همانگونه با عام مخصص معارضه دارد آیا با عام فوقانی هم معارضه دارد؟ به تعبیر دیگر در تعارض خاص منفصل با عام مخصص آیا عام فوقانی مرجع است یا آن هم طرف تعارض می باشد؟

حکم این صورت چگونه است؟

این بحث را محقق نائینی مطرح کرده است و ارتباطی با انقلاب نسبت ندارد اما محقق نائینی بالمناسبه مطرح کرده اند و این مسأله در فقه خیلی مؤثر است. البته این قسم کم است اما به طور کلی آیا عام فوقانی طرف تعارض است یا نه؟ یکی از مسائل مورد ابتلا در فقه می باشد.

ص: ۸۵۹

اقوال

طرف معارضه نبودن عام فوقانی به طور مطلق (مشهور)

تفصیل؛ طرف معارضه بودن عام فوقانی در جایی که عام فوق در خاص تکرار شود (محقق نائینی)

مشهور می فرماید: اگر از مولا ـ خطاب عام فوقانی «اکرم العلماء» رسید سپس دو خاص «لاتکرم فساق العلما» و «اکرم فساق العلماء» که با هم معارض بودند رسید، عام فوقانی مرجع ما در تعارض می باشد نه آنکه در کنار «اکرم فساق العلماء» قرار گرفته و طرف معارضه شوند با خطاب «لاتکرم فساق العلماء».

این نظریه معروف است و همین نظریه هم صحیح می باشد چون آن عام فوق با هیچکدام معارضه ندارد، با خطاب «اکرم فساق العلماء» متوافقین هستند و با خطاب «لاتکرم فساق العلماء» عام و خاص مطلقند و تعارض ندارند.

طرف معارضه نبودن عام فوقانی در جایی که مخصصات و مقیدات با هم تعارض دارند واضح است.

و [محقق نائینی فقط در محل کلام که عام فوقانی در اخص تکرار شده است] قائلند که عام فوق طرف معارضه قرار می گیرد.

محقق نائینی می فرمایند [در آن صورت] عام فوقانی طرف معارضه است، دیگر نمی توان گفت عام را در عرض واحد هم با اخص و هم با خاص تخصیص می زنیم، بلکه همانگونه که عام مخصص به اخص یعنی خطاب «اکرم العلماء الا المرتکب للکبیره منهم» معارض است با خطاب خاص «لاتکرم العاصی من العلماء» همچنین خطاب عام فوقانی نیز خطاب خاص معارض است! عام فوقانی با خاص در عالم مرتکب صغیره تعارض می کنند. (۱)

ادله

دلیل طرف معارضه بودن عام فوقانی

محقق نائینی بر ادعای خود بر دو وجه استدلال کرده اند.

۱- (۱) فوائد الاصول، محقق نایینی (ابوالقاسم خویی)، ج۴، ص۷۴۳.

وجه نخست:

محقق نائینی و همه بر این باورند که دو خاص با هم تعارض دارند، «اکرم العلماء الا المرتکب للکبیره منهم» با «لاتکرم العاصی من العلماء» معارض است.

و محقق نائینی [می افزایند] کما اینکه خاصین با هم تعارض دارند، عام فوقانی «اکرم العلماء» نیز طرف معارضه است چون این عام به «مرتکب کبیره» قطعا تخصیص خورده است. درست است که خطاب عام مخصص با خاص منفصل تعارض دارند اما مرتکب کبیره محل تعارض نیست و به طور قطع از حکم خارج شده است و وقتی خارج بود، از «اکرم العلماء» هم تخصیص خورده و خارج است، لذا عام فوقانی با خاص منفصل معارضه می کنند.

اینجا غلط است که گفته شود دو خاص با هم تعارض می کنند و رجوع می کنیم به عام فوقانی، بلکه عام فوقانی هم طرف معارضه است. (۱)

تقریب این وجه با بیان محقق خویی

محقق خویی در مصباح الاصول وجه نخست محقق نائینی را به نحو واضح البطلان تقریب کرده سپس در آن مناقشه نموده است.

خطاب «اکرم العلماء» که عام فوقانی است با خطاب اخص «اکرم العلماء الا المرتکب للکبیره منهم» تخصیص خورد است، پس وقتی خطاب عام تخصیص خورد با خاص هم در تعارض قرار می گیرد.

با این مقدمه نتیجه گرفته است که پس عام فوق هم با خطاب اخص «لاتکرم العاصی من العلماء» نیز طرف تعارض می باشد.

مناقشه: تخصیص با هر دو مخصص در عرض واحد (محقق خویی)

تخصیص «اکرم العلماء» ابتدا با خاص اخص، سپس معارضه انداختن آن با خاص منفصل و منقلب شدن نسبت بعد از تخصیص وجهی ندارد، عام را باید در عرض واحد با هر دو خاص تخصیص زد.

ص: ۸۶۱

۱- (۲) فوائد الاصول، محقق نایینی (ابوالقاسم خویی)، ج۴، ص۷۴۳.

این مناقشه به ذهن شما هم رسید و گمان ندارم به ذهن کسی نرسیده باشد.

جواب: دفاع از محقق نائینی

با تأمل در کلام محقق نائینی روشن می شود که آنچه محقق خویی به محقق نائینی نسبت می دهد درست نیست و معنای کلام نائینی آن چیزی نیست که مرحوم محقق خویی می فرماید.

محقق نائینی بارها و حتی چند خط قبل از «نعم»(۱) تأکید کرده است که وجهی ندارد ابتدا عام را با اخص تخصیص بزنیم، بلکه باید خصوصات در عرض واحد بر عام وارد شوند، سپس «نعم» را مطرح می کند.

تقریب محقق نائینی در فوائد الاصول واضح تر است. محقق نائینی می فرمایند: تخصیص بر عام فوق یقینی است، و آن عام یا با اخص «اکرم العلماء الا المرتکب للکبیره» تخصیص خورده است و یا با خاص «لاتکرم العاصی من العلماء» و مخصص چه اخص باشد و چه خاص باشد خروج عنوان «علمای مترکب کبیره» قدر متیقن از تخصیص می باشد. هم با «اکرم العلماء الا المرتکب للکبیره» عنوان مرتکب کبیره خارج می شود و هم با «لاتکرم العاصی من العلماء».

اگر خطاب خاص مخصص باشد، بین خطاب ها تعارضی وجود ندارند. و اگر خطاب اخص مخصص باشد، اشکال محقق خویی وارد است اما محقق نائینی علیه الرحمه عام فوق را از ابتدا با اخص تخصیص نمی زنند بلکه ادعای ایشان آن است که تخصیص به اخص قدر متیقن می باشد. عنوان مرتکب کبیره قطعاً خارج شده است. و وقتی این عنوان قطعا از عام فوق خارج شده است پس عام فوق هم طرف تعارض واقع شد. (۲)

ص: ۸۶۲

۱- (۳) فوائد الاصول، محقق نایینی (ابوالقاسم خویی)، ج۴، ص۷۴۴.

۲- (۴) فوائد الاصول، محقق نایینی (ابوالقاسم خویی)، ج۴، ص۷۴۴.

وجه دوم:

تقریب وجه دوم با بیان محقق خویی

محقق خویی خاص «لاتکرم العاصی من العلماء» را به خاطر معارض داشتن مخصص عام فوق نمی داند.

تقریب محقق خویی به این نحو است که خطاب «اکرم العلماء» عام فوق است و عنوان «علمای مرتکب کبیره» از تحت آن خارج شده است و این خطاب عام به خاطر آنکه با خاص تخصیص نخورده است طرف معارضه می باشد و اما اینکه به خاص تخصیص نخورده به این دلیل که خاص مبتلی به معارض است، خطاب خاص «لاتکرم العاصی من العلماء» در مرتکب صغیره مبتلی به معارض است و چون مبتلی به معارض است نمی تواند «اکرم العلماء» را تخصیص بزند. بنابراین «اکرم العلماء» فقط به مقدار مرتکب کبیره تخصیص خورده است و نسبت به مرتکب صغیره تخصیص نخورده است.

مناقشه: ممکن نبودن تخصیص با خبر معارض دار (محقق خویی)

این یک قاعده است که خاص در صورتی می تواند تخصیص بزند که معارض نداشته باشد. و حال که خطاب ما معارض دارد نمی تواند تخصیص بزند مگر بعد از معالجه.

حال طرف تعارض بودن خاص «لاتکرم العاصی من العلماء» و قدرت نداشتن آن در تخصیص عام فوق به خاطر معارضه سخن متینی است. چیزی می تواند عام را تخصیص بزند که حجت باشد و خاص معارض دار توان تخصیص را ندارد.

و اما اینکه خاص به خاطر معارضه با اخص نمی تواند عام فوق را تخصیص بزند، نتیجه نمی دهد که عام فوق هم طرف معارضه است.

بلکه نتیجه تعارض خاص با اخص، تعارض و تساقط است و مرجع ما می شود عام فوقانی. بنابراین عام فوق آزاد از تعارض است.

جواب: دفاع از محقق نائینی (نظر تحقیق)

ص: ۸۶۳

ادعای ما آن است که محقق خویی به درستی سخن نائینی را بیان نکرده لذا مناقشه هم وارد نیست.

محقق نائینی در ابتدای کلام می فرماید: «تخصیص عام به اخص قطعی است».

توهم: _ ممکن است به ذهن شما این شبهه بیاید که _ تخصیص قطعی است اما شاید با خاص تخصیص خورده است، قطعی بودن تخصیص، تخصیص به اخص را نتیجه نمی دهد، تا عام معارض با خاص شود، شاید عام فوق با خاص تخصیص خورده است که در این صورت طرف معارضه نخواهد بود.

پاسخ به توهم: خاص نمی تواند عام را تخصیص بزند، زیرا معارض دارد.

پس آنچه قدر متیقن است و می توان گفت این است که _ البته محقق خویی کلمه قدر متیقن را ذکر نکرده است _ عام فوق به مرتکب کبیره تخصیص خورده است. و هنگامی که عنوان مرتکب کبیره از عام خارج شد، این عام هم طرف معارضه قرار می گیرد.

محقق نائینی دو حرف دارند:

عام فوق تخصیص خورده است به «مرتکب کبیره»

عام فوق با اخص تخصیص نخورد است

تخصیص عام فوق به عنوان «مرتکب کبیره» از این جهت نیست که ابتدا با اخص تخصیص خورده است بلکه از این جهت که تخصیص عنوان «مرتکب کبیره» قطعی است.

بیان محقق نائینی دو وجه نیست بلکه دو وجهه و دو پهلو دارد. اولاً ـ عام فوق قطعا تخصیص خورده است به عنوان «مرتکب کبیره» و ثانیاً با خاص تخصیص نخورده است چون خاص طرف معارضه است.

بنابراین عام فوق «اکرم العلماء» طرف معارضه است و ملاک [در عمل به مقدار عام] آنچیزی است که حجت باشد، و مقداری که حجت است عبارت است عالمی که مرتکب کبیره نیست.

ص: ۸۶۴

مناقشه یکم در نظر تحقیق: انتفای طرفیت معارضه عام فوق به جهت محرز نبودن حجت

هنگامی عام فوق «اکرم العلماء» طرف تعارض است که احراز شود مرتکب کبیره به عنوان مرتکب کبیره از آن خارج شده است. چون تعارض موقوف است بر اینکه موضوع حجت در عام فوق عنوان «عالم غیر مرتکب کبیره» باشد. و با احراز این موضوع آنچه در طرف مقابل قرار می گیرد ـ یعنی «لاتکرم العاصی من العلماء» ـ معارض با حجت خواهد بود.

در تعارض باید عنوان «حجت» احراز شود. و در محل کلام محرز نیست که عام فوق به چه عنوانی تخصیص خورده است. مرتکب کبیره قطعا خارج شده است اما نمی دانیم به چه عنوانی، به عنوان اخص، یا به عنوان خاص ـ الا العاصی ـ و چون احتمال وجود دارد به عنوانی خارج شود که با آن تعارض بر قرار شود و احتمال وجود دارد با عنوانی خارج شود که با آن تعارض بر قرار نشود لذا موضوع معارضه محرز نیست.

تعارض بین خاص و اخص ـ هر چند خاص را از صلاحیت تخصیص ساقط می کند ـ اما موجب می شود که در فهم مراد جدی از «اکرم العلماء» اجمال پیش آید، وجود احتمال تخصیص «اکرم العلماء» به خاص موجب می شود که حجت عبارت باشد از وجوب اکرام عالم غیر عاصی؛ مراد جدی از «اکرم العلماء» معلوم نخواهد شد که عالم غیر مرتکب کبیره است یا عالم غیر عاصی است؟ اگر اخص حق باشد، مراد جدی «عالم غیر مرتکب کبیره» است و اگر خاص حق باشد مراد جدی علمای غیر عاصی خواهد بود.

حاصل آنکه تعارض بین خاص و اخص سبب می شود نتوان مراد جدی از عام فوق را احراز کرد و وقتی موضوع عام محرز احراز نشد، طرف معارضه بودن آن هم احراز نمی شود، و وقتی طرف معارض بودن احراز نشد نمی توان احراز کرد که قدر متیقن از تخیصیص، عنوان مرتکب کبیره است.

ص: ۸۶۵

مناقشه دوم در نظر تحقیق: عرفی نبودن

علاوه بر مناقشه فوق بر تفصیل محقق نائینی ایراد عرفی نبودن وارد است.

طبق نظر محقق نائینی علیه الرحمه اگر مولا ـ فرمود «اکرم العلماء» سپس در خطابی فرمود «لا ـ تکرم المرتکب للکبائر» و [در خطاب دیگر فرمود «لا ـ تکرم العاصی من العلماء»] اینجا خاصین تعارض کرده و مرجع عام است. اما اگر بعد از بیان عام فوق فرمود «اکرم العلماء الا المرتکب للکبیره منهم» و مخصص دیگر را هم فرمود اینجا عام فوق طرف معارضه قرار می گیرد.

این بیان عرفی نیست. عرفیت ندارد که با تکرار عام در خطاب اخص، عام فوق از مرجعیت خارج شده و طرف معارضه قرار گیرد.

بنابراین مناقشه محقق خویی مبنی بر عرفی نبودن مناقشه به جایی است و این مناقشه منبهی است بر اینکه کلام محقق نائینی درست نیست.

مثال برای سه صورت مذکور در کلام محقق نائینی

برای حل شدن مطالب در سه صورت مرحله نخست از انقلاب نسبت برای هر سه صورت مثال ذکر می کنیم.

سه صورت در مرحله نخست عبارت بود از ۱. عام با دو خاص متباین ۲. عام با دو خاص من وجه ۳. عام با دو خاصٍّ اخص و خاص.

این سه صورت در روایات عاریه اتفاق افتاده است.

در باب عاریه پنج دسته روایت داریم:

«الْعَارِيَّةُ لَيْسَ عَلَى مُسْتَعِيرِهَا ضَمَان »(۱)

« لَيْسَ عَلَى صَاحِبِ الْعَارِيَّهِ ضَمَانٌ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ صَاحِبُهَا إِلَّا الدَّرَاهِمَ فَإِنَّهَا مَضْمُونَهٌ اشْتَرَطَ صَاحِبُهَا أَوْ لَمْ يَشْتَرِطْ»(۲)

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۹، ص۹۷، أبواب ثبوت الضمان فی العاریه، باب۳، ح۴، ط آل البیت.

۲- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۹، ص۹۷، أبواب ثبوب الضمان فی العاریه، باب۳، ح۳، ط آل البیت.

«إِلَّا الدَّنَانِيرَ فَإِنَّهَا مَضْمُونَةٌ وَ إِنْ لَمْ يَشْتَرِطْ فِيهَا ضَمَاناً.»(۱)

«لَيْسَ عَلَى صَاحِبِ الْعَارِيَّهِ ضَمَانٌ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ صَاحِبُهَا»(۲)

«الْعَارِيَّهُ لَيْسَ عَلَى مُسْتَعِيرِهَا ضَمَانٌ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّهٍ فَإِنَّهُمَا مَضْمُونَانِ اشْتُرِطَا أَوْ لَمْ يُشْتَرَطَا»(۳)

عام در این باب عبارت است از «الْعَارِيَّهُ لَيْسَ عَلَى مُسْتَعِيرِهَا ضَمَان »(۴) و این عام، دو خاص متباین دارد، دو خاص من وجه دارد، و دو خاصِّ اخص و خاص دارد.

شیخ انصاری نیز این مثال را آورده اند.(۵)

مثال صورت نخست

عامی داریم با دو خاص متباین، عام «الْعَارِيَّهُ لَيْسَ عَلَى مُسْتَعِيرِهَا ضَمَان » و اما دو خاص متباین خطاب دوم و سوم می باشد، «الا الدراهم» و «الا الدنانیر»، طبق حکمی که در صورت نخست گذشت هر دو خاص متباین در عرض هم عام را تخصیص می زنند. و در نتیجه می گوییم: در عاریه ضمان نیست مگر عاریه درهم و دینار.

مثال صورت دوم

عام همان عام است و دو خاص اعم و اخص من وجه عبارتند از خطاب چهارم و پنجم، خطاب چهارم میگوید «در عاریه ضمان نیست مگر با اشتراط» و خطاب پنجم می گوید «در عاریه ضمان نیست مگر در طلا و نقره» نسبت بین این دو شرط عموم و خصوص من وجه برقرار است.

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۹، ص۹۶، أبواب ثبوت الضمان فی العاریه، باب۳، ح۱، ط آل البیت.

۲- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۹، ص۹۷، أبواب ثبوب الضمان فی العاریه، باب۳، ح۳، ط آل البیت.

۳- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۹، ص۹۷، أبواب ثبوت الضمان فی العاریه، باب۳، ح۴، ط آل البیت.

۴- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۹، ص۹۷، أبواب ثبوت الضمان فی العاریه، باب۳، ح۴، ط آل البیت.

۵- (۱۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۱۰۶.

ممکن است در جایی ضمان در عاریه طلا و نقره شرط شود.

ممکن است در جایی عاریه طلا و نقره باشد و ضمان شرط نشود.

ممکن است عاریه طلا و نقره نباشد و ضمان شرط شود.

در این صورت نیز جای انقلاب نسبت نیست و فقط توهم انقلاب نسبت شده بود.

مثال صورت سوم

روایت دوم و سوم که درهم و دینار را استثنا می کنند عرفاً به منزله روایت واحده هستند، یعنی یک مخصص ما عبارت است از جمع عرفی بین خطاب دوم و سوم «لا ضمان فی العاریه الا فی الدراهم و الدنانیر».

بیان جمع:

خطاب «لاضمان الا فی الدراهم» یک عقد سلبی دارد و یک عقد ایجابی، عقد سلبی اش با اطلاق می گوید «ضمانی نیست حتی در دینار» و با عقد ایجابی اش می گوید: « ضمان فقط در درهم ثابت است».

همچنین خطاب «لاضمان الا فی الدنانیر» یک عقد سلبی دارد و یک عقد ایجابی، عقد سلبی اش با اطلاق می گوید «ضمانی نیست حتی در درهم» و با عقد ایجابی اش می گوید: « ضمان فقط در دینار ثابت است».

عقد ایجابی «در عاریه درهم ضمان است» مقید و مخصص اطلاقی است در عقد سلبی استثنای دینار با اطلاق می گفت «ضمانی نیست حتی در درهم» همچنین عقد ایجابی «در عاریه دینار ضمان است» مقید و مخصص اطلاق موجود در عقد سلبی خطاب درهم می باشد و نتیجه مجموع این دو تقیید می شود «لاضمان الا فی الدرهم و الدینار».

بنابراین به برکت این جمع، مخصص دیگری به دست آمد با عنوان «الا الدراهم و الدنانیر» که مخصص عام «الْعَارِيَّةُ لَيْسَ عَلَى مُسْتَعِيرِهَا ضَمَان » می باشد. و خاص دیگر هم در خطاب پنجم وارد شده بود «لاضمان الا فی الفضه و الذهب». نسبت بین این دو خاص اعم و اخص مطلق می باشد.

خطاب «لا ضمان الا فی النقدین» اخص است و خطاب «لاضمان الا فی الذهب و الفضه» خاص است.

نقدین هم ذهب و فضه هستند اما ذهب و فضه مسکوک می باشند، با توجه به این خطاب «الا فی الذهب و الفضه» عام بوده و هم شامل طلا و نقره غیر مسکوک است و هم شامل مسکوک.

این دو خطاب خاص و اخص در طلا و نقره غیر مسکوک تعارض دارند، خطاب «لاضمان الا فی النقدین» می گوید در عاریه غیر مسکوک ضمان نیست و خطاب «لاضمان الا فی الذهب و الفضه» می گوید در عاریه غیر مسکوک ضمان است.

مشکله ای در مثال سوم

این مثال از خاص و اخص آیا از مواردی است که عام در اخص تکرار شده است یا از آن قبیل نیست؟ وظیفه در اینجا چیست؟

این بحث تا جایی که دیده و شنیده ایم از شهید ثانی در مسالك شروع شده است، ابتدا ایشان مشکله را مطرح کرده سپس صاحب ریاض، بعد صاحب جواهر، بعد شیخ انصاری و نائینی.

دیدگاه محقق نائینی آن است که این مثال هم طبق ضابطه از همان قبیل تکرار عام بوده و عام فوق «لاضمان فی العاریه» طرف تعارض می تواند باشد اما خصوصیتی که محل بحث دارد عام فوق اینجا طرف تعارض نیست.

ایشان و قبل از ایشان شیخ انصاری ادعا کرده اند که اینجا خصوصیتی وجود دارد که دو خطاب تعارض ندارند. شیخ انصاری به بیان عام و مطلق و نائینی به بیان کم شدن مورد و لغویت عنوان.

تتمه بحث در مثال عاریه /انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تتمه بحث در مثال عاریه /انقلاب نسبت /تعارض

ص: ۸۶۹

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تتمه مثال عاریه بود و گذشت که روایات وارده در عاریه بر هر سه صورت محل بحث منطبق است. یک عام داریم با دو خاص متباین و دو خاص من وجه و دو خاصی که یکی اخص و دیگری خاص است. بحث در این است که آیا مثال خاص و اخص از مواردی است که عام در اخص تکرار شده است یا از آن قبیل نیست؟ وظیفه در اینجا چیست؟

این بحث تا جایی که دیده و شنیده ایم از شهید ثانی در مسالك شروع شده است، ابتدا ایشان مشکله را مطرح کرده سپس

صاحب ریاض، بعد صاحب جواهر، بعد شیخ انصاری و نائینی.

دیدگاه محقق نائینی آن است که این مثال هم طبق ضابطه از همان قبیل تکرار عام بوده و عام فوق «لاضمان فی العاریه» طرف تعارض می تواند باشد اما خصوصیتی که محل بحث دارد عام فوق اینجا طرف تعارض نیست.

ایشان و قبل از ایشان شیخ انصاری ادعا کرده اند که اینجا خصوصیتی وجود دارد که دو خطاب تعارض ندارند. شیخ انصاری به بیان عام و مطلق و نائینی به بیان کم شدن مورد و لغویت عنوان.

عام مخصص به اخص با عام مخصص به خاص در مجمع تعارض می کنند، خطاب «لاضمان الا فی النقدین» می گوید در عاریه ذهب و فضه غیر مسکوک ضمان نیست و خطاب «لاضمان الا فی الذهب و الفضه» می گوید در عاریه ذهب و فضه غیر مسکوک ضمان است.

اقوال

در اینکه عام فوق طرف معارضه است یا نه بین محقق نائینی و محقق خویی علیهما الرحمه اختلاف وجود دارد.

نظریه محقق نائینی در اصل مسأله آن است که عام طرف معارضه است و نظریه محقق خویی آن است که عام طرف معارضه نیست و در مثال عاریه نیز بایست آن نظریه ها منطبق باشد، لکن محقق نائینی ـ و شیخ انصاری و دیگران ـ می فرمایند: عام مخصَّص به خاص در این مثال و امثال آن بر عام مخصَّص به اخص به دو بیان مقدم است.

ص: ۸۷۰

ادله تقدم عام مخصص به خاص

بیان یکم: تقدم عام بر مطلق (شیخ انصاری)

وجه تقدم «لاضمان الا فی الذهب و الفضه» بر «لاضمان الا فی الدرهم و الدینار» نزد شیخ انصاری عبارت است از اینکه دلالت «لاضمان الا فی الدرهم و الدینار» بر نبود ضمان در عاریه غیر مسکوک با عموم نفی جنس است، نفی ضمان داخل در عقد سلبی روایت است و عقد سلبی روایت نیز عام است. روایت «لاضمان الا فی الدرهم و الدینار» بالعموم می گوید وقتی انگشتر نقره را عاریه دادی ضمان ندارد.

و روایت «لاضمان الا فی الذهب و الفضه» با اطلاق می گوید عاریه دادن نقره و طلا ضمان دارد چه مسکوک باشد و چه غیر مسکوک.

بنابراین تعارض این دو خطاب، تعارض اطلاق و عموم است و در گذشت که در تعارض اطلاق و عموم، تقدم با عموم است لذا باید اینجا _ مثلاً _ گفت ضمان نیست.

جواب یکم از معارضه: اطلاق در اخص

مستدل عقد ایجابی دو خطاب «لاضمان الا فی الدرهم» و «لاضمان الا فی الدینار» را جمع کرده و با عقد ایجابی هر یک اطلاق عقد سلبی خطاب دیگر را تقیید می زد و نتیجه می گرفت که خطاب مستفاد «لاضمان الا فی الدرهم و الدینار» جمع عرفی بوده و نکره در سیاق نفی آن مفید عموم است و بر اطلاق «لاضمان الا فی الذهب و الفضه» مقدم است.

لکن دلالت «لاضمان الا فی الدرهم و الدینار» بر عدم ضمان انگشتر نقره با اطلاق است نه باعموم، این روایت دلالت دارد بر عدم ضمان در شیئی که درهم و دینار نیست، و این شیئ با اطلاق شامل ذهب و فضه غیر مسکوک است.

ص: ۸۷۱

هر چند می گویند نکره در سیاق نفی، جنس بوده و دلالت بر عموم دارد، اما در محل بحث باید دید چه چیزی جنس است و چه چیزی جنس نیست.

در این جمله منفی «ضمان» است و از درهم و دنیار نفی شده است و نفی ضمان از درهم و دینار جنس است.

اما جمله استثنائیه «ضمان» را برای مستثنی منه اثبات می کند و اثبات «ضمان» برای «شیئ» مستنثی منه جنس نیست، با اطلاق می گوید در «شیئی» که درهم و دینار نیست ضمان وجود دارد، چه ذهب و فضه باشد و چه نباشد. به تعبیر دیگر شمول مستثنی منه به مصادیق خود با اطلاق است نه با عموم.

[بنابراین آنچه را که نفی می کند با عموم نفی می کند و آنچه را که اثبات می کند با اطلاق اثبات می کند.]

بنابراین فرقی بین عقد سلبی و عقد ایجابی نیست.

بیان دوم: (محقق نائینی و خویی)

وجه تقدم «لاضمان الا فی الذهب و الفضه» بر «لاضمان الا فی الدرهم و الدینار» نزد محقق نائینی و خویی آن است که تقدم «لاضمان الا فی الدرهم و الدینار» مستلزم لغویت دلیل در ضمان ذهب و فضه است.

در بحث تعارض عامین من وجه در مجمع گفته شده است که اگر با دادن مجمع به یک دلیل لغویت دلیل دیگر لازم آید این خود قرینه است که مجمع مال دلیل دیگر است. این قاعده را از علامه در بحث خرء مالایؤکل لحمه نقل کرده و در طیر تطبیق کرده اند.

یکی از تطبیقات قاعده نیز محل بحث می باشد. در محل بحث مجمع ذهب و فضه غیر مسکوک است مانند انگشتر و دست بند طلا، اگر در انگشتر و دستبند به «لاضمان الا فی الذهب و الفضه» عمل کنیم لغویت عنوان نقدین لازم نمی آید، زیرا در نقدین هم ضمان ثابت می شود و در ذهب و فضه غیر مسکوک هم ضمان ثبت می شود.

امـا اگر در مجمع دلیل «لاضـمان الا فی النقـدین» را مقـدم بـداریم، و معیار در ضـمان نقـدین باشـد، نتیجه این می شود که در عاریه انگشتر و دستبند طلا و نقره ضـمان نباشـد و از این نتیجه لازم می آیـد که عنوان ذهب و فضه لغو باشـد و برای صـیانت کلام حکیم از لغویت می گوییم در مجمع «لاضمان الا فی الذهب و الفضه» مقدم است بر «لاضمان الا فی الدرهم و الدینار».

[اما اگر در جایی از تقـدیم یکی از دلیلین در مجمع لغویت دیگری لازم نیاید طبق اقتضای قواعد هر کدام ترجیح داشـته باشـد مجمع را به آن دلیـل می دهیم] مثلاًـ دو دلیـل «اکرم العلمـاء» و «لاـتکرم الفسـاق» به دست شـما رسـیده است و در عالم فاسـق تعـارض دارنـد، تقـدیم «اکرم العلمـاء» در مجمع موجب لغویت «لاـتکرم الفسـاق» نیست زیرا مورد آن می شود فسـاق جاهـل. همچنین اگر مجمع را به «لاتکرم الفساق» بـدهیم باز لغویت «اکرم العلماء» لازم نمی آید زیرا موارد آن می شود علمای عدول. لم اینکه در این مثال لغویت لازم نمی آید این است که مورد افتراق دو خطاب با هم متباینین هستند.

لاـزم آمـدن لغویت یـک دلیـل موجب می شود همـان دلیـل مقـدم باشـد و لو این دلیـل بـا اطلاـق باشـد و دلیل دیگر با عموم باشد.(۱) (۲)

ادعای محقق نائینی آن است که اگر «لاضـمان الا فی الـذهب و الفضه» را حمل بر نقدین کرده و بگوییم مراد از ذهب و فضـه همـان نقـدین است حمـل بر فرد نادر لازم می آیـد زیرا معمولا غیر از درهم و دینار، مثل گوشواره را عاریه می دهنـد و عاریه درهم و دینار اندک است.

۱- (۱) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۹۸.

۲- (۲) فوائد الاصول، محقق نایینی (ابوالقاسم خویی)، ج۴، ص۷۵۱.

نکته لزوم لغویت عنوان همان نکته لزوم حمل بر فرد نادر می باشد، حمل بر فرد نادر و لغویت مستهجن بوده و از حکیم صادر نمی شود و وقتی از حمل عامی بر عام دیگر لازم بیاید حمل بر فرد نادر این قرینه است که عام دیگر مقدم شود.

نظر تحقیق در مثال عاریه

همان گونه در مباحث سابق عنوان شد نظریه طرفیت معارضه عام فوق و نظریه مرجعیت عام فوق نادرست است، و همانگونه سابق به صحت نظریه شهید ثانی در مسالک پیرامون مثال عاریه اشاره شد، می گوییم: «شارع در جایی فرموده است «لاضمان فی العاریه الا فی الذهب و الفضه» سپس در جای دیگر عام را تکرار کرده است «لاضمان فی العاریه الا فی الدرهم و الدینار» طبق سخن شهید ثانی این دو خاص هر دو مخصص «لاضمان فی العاریه» هستند. ذهن عرفی شهید درست عمل کرده است که فرموده بین دو مخصص تعارض و تنافی نیست و هر دو عام را تخصیص می زنند.

شیخ اعظم انصاری کلام شهید ثانی در مسالک را بعد از نقل(۱) آن نپذیرفته و فرموده اند: «چنین نیست که هم اخص و هم خاص مخصص عام باشند، بلکه بین خطاب اخص و خاص تعارض وجود دارد».(۲)

لکن در نظر تحقیق همان نظریه شهید ثانی عرفی است و ما «لاضمان» را با اخص و خاص تخصیص می زنیم.

حاصل بحث در صورت سوم: در صورت سوم از صور محقق نائینی که نسبت بین خاصین اعم و اخص مطلق بوده، یک مخصص اخص است و یک مخصص خاص محقق نائینی فرمود: هر دو خاص را مخصص عام قرار می دهیم مگر اینکه عام در خطاب اخص تکرار شده باشد، و در نظر تحقیق می گویید استثناء صحیح نیست، در تخصیص عام با اخص و خاص فرقی در این نیست که عام دوباره ضمن اخص تکرار بشود یا نشود. و فرق گذاشتن به این بیان که اگر عام ضمن اخص تکرار شده باشد، عام طرف تعارض است و اگر تکرار نشده باشد طرف تعارض نیست عرفی نیست.

۱- (۳) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۱۰۶.

۲- (۴) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص ۱۱۰.

در تفصیل محقق نائینی در این جهت فکر کنید که تفصیل ایشان و توهم فرق بین خطاب منفصل و متصل فقط در صورت سوم نسبت خاصین اعم و اخص مطلق است جا دارد و در صورت نخست و دوم جا ندارد. چون در صورت سوم اگر عام همراه با اخص تکرار شود [توهمِ] تعارض بین خطاب اخص و خاص رخ می دهد و این فقط صورت سوم جا دارد.

عام در صورت یکم و دوم چه در خطاب خاص تکرار شود و چه نشود فرقی نمی کند. در صورت نخست که نسبت بین خاصین تباین است انقلاب نسبت و تعارض رخ نمی دهد حال عام ضمن خاص تکرار بشود یا نه، در صورت دوم هم که نسبت بین خاصین عموم و خصوص من وجه است، بین خاصین تعارض وجود دارد، حال عام تکرار بشود یا نه! به خلاف صورت سوم که تکرار عام ضمن اخص موجب [توهمِ] فرق است.

حاصل بحث در مرحله نخست: در مرحله نخست بحث در این بود که خطاب های متعارض بیش دو خطاب است و نسبت بین آنها نسبت واحده است و این دو مثال داشت در یک مثال سه خطاب داریم و هر سه با هم اعم و اخص من وجه هستند،

در نسبت واحده تعارض به حال خود باقی است و جای انقلاب نسبت نیست. شیخ انصاری ابتدا این فرض را مثال زد سپس به مناسبت مثال دوم را آورد.

در مثال دوم عامی وجود دارد همراه با خصوصات، در اینجا هم نسبت واحده است چون یک طرف معارضه عام است و طرف دیگر آن خصوصات هستند و نسبت بین عام و خصوصات واحده است و آن نسبت عبارت است از عموم و خصوص مطلق اما خصوصات نسبت به هم گاهی متباین هستند و کاهی اعم و اخص من وجه و گاهی اعم و اخص مطلق این بحثی استطرادی بوده و مربوط به اصل بحث نمی باشد.

بنابراین دو مثال ذکر شد برای جایی که نسبت بین عام و خصوصات نسبت واحده است، در مثال یکم نسبت واحده است و جای تغییر و جای جمع نبوده و تعارض به حال خود باقی است، در مثال دوم نیز جای حل تعارض و از اساس جای تعارض نیست.

به نراقی نسبت داده شده که توهم تعارض کرده است، اما این توهم باطل است، نسبت بین عام و خصوصات واحده است و همه خصوصات در عرض واحد عام را تخصیص می زنند، محقق نائینی به این مطلب استثنایی ذکر کرد، آن استثناء هم مبنایی شد و شهید ثانی استثناء را نپذیرفت.

بحث از مرحله نخست ربطی به انقلاب نسبت ندارد مگر با توهم مرحوم نراقی که توهم هم مجال ندارد.

در اینجا مرحله نخست بحث پایان می یابد.

مرحله دوم: تعدد نسب خطابات

بحث از انقلاب نسبت مربوط به مرحله دوم می باشد که متأسفانه محقق خراسانی بحث چندانی را ارائه نداده است.

فروض این مرحله از انقلاب نسبت بسیار است. بیش از دو خطاب در دست داریم، نسبت بین دو خطاب اعم و اخص من وجه است و نسبت یکی از آنها با دلیل سدم اعم و اخص مطلق است. یا مثلاً- سه خطاب در بین وجود دارد که دو خطاب با هم متباینین هستند و یکی از آنها با خطاب سوم اعم و اخص مطلق است. یا مثلاً- چهار خطاب وجود دارد که دو خطاب با هم متباینین هستند و یکی از آنها با خطاب سوم اعم و اخص مطلق است و خطاب دیگر از آن دو خطاب متباینین با خطاب چهارم نسبت تباین دارند.

نسبت ها در بدو امر متفاوت است با منتهای امر و اینجا انقلاب نسبت رخ می دهد.

ص: ۸۷۶

آخوند: می فرمایند با بیانی که در مرحله نخست گذشت روشن شد که انقلاب نسبت در مرحله دوم هم مجال ندارد، چون ملاک ظهوراتند و ظهورات با معالجه های بعدی تغییر نمی کند. در جایی که خطاب ها متعدد هستند و نسبت متعدد است و خطاب ها با هم معالجه شده و نسبت ها تغییر می کنند، این انقلاب نسبت اثری ندارد.

مرحله دوم /انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مرحله دوم /انقلاب نسبت /تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

گذشت که در مرحله دوم نسبت بین ادله واحده نبوده و نسبتشان مختلف است. و بیان شد که جایگاه و ثمره انقلاب نسبت در این مرحله قرار دارد.

مرحله دوم: اختلاف نسبت بین ادله

دو بیان در انکار انقلاب نسبت

بیان یکم: نتیجه مرحله یکم مساوی با انکار انقلاب نسبت (محقق خراسانی)

مرحوم آخوند می فرمایند: از آنچه که در مرحله نخست از انقلاب نسبت گفته شد حال بحث در مرحله دوم نیز روشن می شود.

در مرحله نخست گفته شد که ملاک معالجه ظهورات اولیه است و به خاطر همین ملاک جایی که نسبت بین خطاب ها متعدد باشد تقدم ظهوری بر ظهور دیگر اثری ندارد.

مثلا سه خطاب داریم

«یجب اکرام العلماء»

«یحرم اکرام الفساق من العلماء»

«یستحب اکرام العدول»

نسبت بین «یجب اکرام العلماء» و «یستحب اکرام العدوم» عموم و خصوص من وجه است و در محل اجتماع عالم عادل تعارض می کنند. خطاب نخست میگوید: اکرام علما واجب است چه فاسق باشند و چه عادل. و خطاب سوم می گوید اکرام عدوم مستحب است چه عالم باشند و چه جاهل، لذا خطاب اول در عالم عادل میگوید اکرام واجب است و در خطاب سوم می

گوید اکرام مستحب است.

ص: ۸۷۷

و خطاب «یحرم اکرام الفساق من العلماء» با خطاب «یجب اکرام العلماء» خاص و عام است، تخصیص عام با خاص جای بحث و اشکال نداشته و طبق قاعده بوده و مفروغ عنه است که عام با خاص تخصیص می خورد.

نسبت «یجب اکرام العلماء» بعد از تخصیص با «یستحب اکرام العدول» عموم و خصوص مطلق می شود.

_ واجب است اکرام علمای عدول

_ مستحب است اکرام همه عدول مگر علمای عادل که اکرام ایشان واجب است

مرحوم آخوند می فرمایند با اینکه عام با خاص تخصیص می خورد لکن معارضه اولی هنوز به حال خود باقی است چرا که ملاک در تعارض ظهورات هستند و ظاهر خطاب «یجب اکرام العلماء» با ظاهر خطاب «یستحب اکرام العدول» تعارض دارد. مضاف بر اینکه مخصص منفصل مخل به ظهور نیست.

آخوند در مباحث سابق دو مقدمه ذکر کرد یکم؛ ملاک نسبت سنجی ظهورات می باشد دوم؛ مخصص منفصل مخل به ظهور نیست.

با توجه به این دو مقدمه خطاب «یجب اکرام العلماء» هر چند تخصیص خورده است اما باز ظهور در عمومش به حال خود باقی است و با خطاب «یستحب اکرام العدول» در ماده عالم عادل معارضه می کند. خطاب «یجب اکرام العلماء» میگوید اکرام او واجب است و خطاب «یستحب اکرام العدول» مگوید اکرام او مستحب است.

بنابراین با اینکه نسبت ها منقلب می شود اما نتیجه بحث مرحله اولی آن است که انقلاب نسبت اثری نداشته و تعارض را برطرف نمی کند.

برای بر طرف شدن تعارض باید به یکی از دو امر قائل شد.

یا باید قائل شد که مخصص منفصل مخل به ظهور است. و با این اساس ظهور «یجب اکرام العلماء غیر الفاسقین» در وجوب اکرام عالم عادل اقوی و اظهر از ظهور «یستحب اکرام العدول» در استحباب اکرام عالم عادل. و حال آنکه این مقاله معقول نیست و جای گفتن ندارد.

ص: ۸۷۸

و یا بایـد قائل شد که ملاک در نسـبت سـنجی ظهورات نمی باشـند و خطاب غیر اظهر نیز می تواند مقدم باشد و در حالی که این مقاله هم معقول نیست. و خطاب «یجب اکرام العلماء غیر الفاسقین» در مثال اظهر از «یستحب اکرام العلماء» نمی باشد.

با توجه به این بیانات وجهی برای تقدم عام مخصص بر عام دیگر نیست و این یعنی انکار انقلاب نسبت.

استدراک : تقدم عام مخصص به جهتی غیر از انقلاب نسبت

امکان دارد در جایی عام مخصص بر معارض خود به خاطر نکته ای غیر از انقلاب نسبت مقدم شود، و آن نکته ملاک لغویت می باشد.

مرحـوم آخونـد می فرماینـد: در تعـارض عـام مخصــص بـا عـام دیگر اگر از تقـدم عـام دیگر تخصـیص اکـثر یـا مسـتوعب یا کالمسـتوعب لازم آمـد، موجب می شود که موردی برای عام مخصـص باقی نمانـد لـذا موجب لغویت می شود بنابراین نکته لغویت باعث تقدم آن خطاب می شود.

هر جا از تقدم عام دیگر بر عام مخصـص تخصـیص غیر جائز لازم آمد این نکته قرینه می شود بر تقدم عام مخصص، مانند هر عـامین من وجهی که در مجمع تعـارض دارنـد و از تقـدم یکی لغویت یـا حمـل بر فرد نادر عام دیگر لازم آیـد، در آنجا نکته لغویت و حمـل بر فرد نـادر قرینه است که عـام دیگر مقـدم است. البته بـا این فرق که حمـل بر فرد نـادر در عامین من وجه فی نفسه می باشد و در محل بحث در تعارض عام مخصص با عام دیگر حمل بر فرد ندارد با توجه به مخصص دیگر به وجود می آید.

ص: ۸۷۹

دیروز مثال زده شد به خطاب ذهب و فضه و خطاب درهم و دینار و بیان شد که با تقدم خطاب درهم و دینار لازم می آید خطاب ذهب و فضه لغو شود و در مثال امروز خطاب منفصل «لاتکرم الفساق من العلماء» یک حصه را از «یجب اکرام العلماء» خارج می کند و اگر قرار باشد حصه ای هم با «یستحب اکرام العدول» خارج شود، تخصیص مستوعب لازم می آید و موردی برای خطاب «یجب اکرام العلماء» باقی نمی ماند.

نتیجه سخن آخوند در جایی که لغویت و استهجان و استعیاب لازم آید با قائلین به انقلاب نسبت یکسان می شود، مرحوم محقق نائینی که از قائلین به انقلاب نسبت می باشند می فرمایند: «نسبت عام مخصص که «یجب اکرام العلماء غیر الفاسقین» می باشد با «یستحب اکرام العدول» عموم خصوص مطلق می باشد و خاص بر عام مقدم است» و مرحوم آخوند می فرمایند: «این نسبت عموم و خصوص مطلق بودن چون به ملاحظه ظهورات نیست لذا انقلاب نسبت اولیه به این نسبت اثری ندارد اما خطاب «یجب اکرام العلماء غیر الفاسقین» مقدم است به خاطر اینکه اگر مقدم نشود تخصیص مستوعب و لغویت خطاب لازم می آید».

بیان دوم: ملاحظه بحث بعد از انقلاب نسبت (شیخ انصاری)

شیخ انصاری قبل از آخوند در مرحله دوم قائل به انقلاب نسبت شده اند.

البته تعبیر «شیخ انصاری قائل به انقلاب نسبت شده اند» آیا تعبیر درستی است یا نه! و آیا شیخ انصاری از منکرین انقلاب نسبت هستند یا از قائلین خود محل اختلاف می باشد.

محقق خویی به شیخ انصاری و محقق خراسانی نسبت می دهند که ایشان منکر انقلاب نسبت می باشند.

ص: ۸۸۰

برخی همچون سید یزدی و آخوند می فرمایند شیخ انصاری از مفصلین می باشند، در مرحله نخست نسبت واحده از منکرین هستند و در مرحله دوم نسب متعدده از قائلین به انقلاب نسبت می باشند. سخن شیخ انصاری در مرحله دوم مخالف سخن ایشان در مرحله اول می باشد لکن آخوند در هر دو مرحله یک گونه سخن گفته است.

شیخ انصاری در مرحله نخست فرموده است «انقلاب نسبت در جایی که نسبت واحده است و یک عام داریم و چند خاص، غلط است، زیرا ملاک ظهورات است و آنچه که مراد از ظهورات هستند، خصوصات در یک طرف قرار می گیرند و در عام در طرف دیگر، وقتی یک خاص تخصیص زد عام را، ظهور عام از بین نمی رود و خاص دوم و خاص سوم هم می توانند عام را تخصیص بزنند» شیخ انصاری در ردّ مرحوم نراقی می فرمایند: ظهوارت اولیه ملاک در معالجه می باشند، در ظهور اولیه یک خطاب عام است و خطاب دیگر خاص. البته کلمه «اولیه» نیز تسامح دارد باید گفت «ملاک در معالجه ظهورات هستند».

شیخ انصاری در مرحله دوم تصریح دارند که «تنقلب النسبه»(1) در همین مثال «یجب اکرام العلماء» «یحرم اکرام الفساق من العلماء» «یستحب اکرام العدول»، خطاب یکم و سوم عام و خاص من وجه بوده و در عالم عادل تعارض دارند، خطاب «یحرم» نسبت به «یجب اکرام العلماء» خاص بوده و مقدم می شود، در نتیجه نسبت عام و خاص من وجه بین خطاب یکم و سوم منقلب می شود به نسبت عام و خاص مطلق، «یستحب اکرام العدول» عام است و «یجب اکرام العلماء غیر الفاسقین» خاص می باشد و مقدم است و اگر مقدم نشود لازم می آید که یا نص طرح شود یا ظاهر بتمامه طرح شود.

۱- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۱۱۱.

با تقـدم «یجب اکرام العلماء غیر الفاسـقین» اسـتحباب اکرام عـدول مختص به عـدول جهال می شود و اگر عام مخصـص مقدم نشود یا لازم می آید که دلیل مخصِّص را که «یحرم اکرام الفساق من العلماء» می باشد طرح کرد یا دلیل «یجب اکرام العلماء» را طرح نمود.

طرح «یحرم اکرام الفسـاق من العلمـاء» وجهی نـدارد چون این خطـاب بـا چیزی معارض نیست، نسـبت به «یجب اکرام العلماء» خاص است و با «یستحب اکرام العدول» نسبت و ارتباطی ندارد، موضوعا و حکما مختلف هستند.

همچنین طرح «یجب اکرام العلمـاء» به طـور کـل وجهی نـدارد، و اگر فسـاق از دایره «یجب اکرام العلمـاء» بـا مخصـص «یحرم الکرام الفسـاق من العلماء» خارج شود و عـدول با «یسـتحب اکرام العـدول»، دلیل یجب اکرام العلماء لغو می شود چون علما از دو حال خارج نیستند یا فاسقند یا عادلند و هر دو قسم از تحت دلیل خارج شدند.

بنـابراین نه طرح دلیـل مخصـص وجهی دارد و نه طرح عام «یجب اکرام العلماء» بلکه راه سومی وجود دارد و آن این است که عام مخصـص «یجب اکرام العلماء غیر الفاسـقین» مقدم گردد بر «یسـتحب اکرام العدول» و آن را تخصـیص بزنند، با این کار به هر سه دلیـل عمـل کرده باشـیم. به خـاص عمل کرده و گفتیم اکرام علمای فاسق حرام است، به عام «یجب اکرام العلماء» عمل کرده و آن را حمـل بر علمـای عـدول کردیم، به دلیل عام «یسـتحب اکرام العـدول» عمل کرده و آن را حمل بر عـدول جاهل کردیم.

حل تناقض از بیان شیخ

شیـخ انصاری و قـدما ملاک تعارض را ظهورات می دانند، و برای تقدم دلیلی بر دلیل دیگر باید یک دلیل اظهر از دلیل دیگر باشـد، و اینکه شـیخ انصاری در مرحله دوم عام مخصـص را مقدم بر عام دیگر می کند نه برای آن است که ملاک تعارض را مرادات می دانـد بلکه ایشـان بـاز ملاک تعارض را ظهورات می دانـد اما اینجا به خاطر نکته ای عام مخصـص را مقـدم داشـته است همانگونه که محقق خراسانی عام مخصـص را به خاطر نکته لغویت مقدم داشت. بلی اگر شـیخ انصاری تصـریح می کرد که عام مخصص، اخص از دلیل دیگر است و لذا بر او مقدم است اشکال جا داشت که گفته شود سخن شیخ در مرحله نخست با سخن ایشان در مرحله دوم تناقض و تهافت دارد.

لکن شیخ انصاری آنگونه سخن نگفته اند بلکه فرموده اند هنوز هم نسبت عام مخصص با آن عام دیگر، عموم و خصوص من وجه است اما اگر بخواهیم آن عام دیگر را مقدم کنیم لازم می آید یا خاص را طرح کنیم یا عام را بکله طرح کنیم و هر دو کار غلط است.

با این توضیحات روشن شد که بین بیانات شیخ در مرحله اولی و بین بیانات ایشان در مرحله دوم تنافی وجود ندارد. و همانگونه که محقق خویی می فرمایند شیخ منکر انقلاب نسبت است.

و کسانی که میگویند ملاک در نسبت سنجی ظهورات می باشد معنای سخنشان انکار انقلاب نسبت می باشد.

و اما اینکه در مرحله دوم عام مخصص را مقدم بر عام دیگر می دارند نه به خاطر آن است که نسبت ها منقلب شده است بلکه انقلاب نسبت اثری ندارد بلکه به خاطر آن است که تقدم عام دیگر مشکل طرح نص یا طرح ظاهر بتمامه را به دنبال خود دارد و از این رو عام مخصص مقدم می شود بر عام دیگر.

به شیخ انصاری به طور صحیح نسبت داده اند که منکر انقلاب نسبت می باشد، و انتساب تفصیل به شیخ نادرست می باشد، و لحاظ اقوال قول تفصیل نادر است.

شیخ انصاری تعبیر «تنقلب النسبه»(۱) را آورده است اما وجه تقدم عام مخصص را انقلاب نسبت قرار نداده است.

منقلب شدن نسبت عام مخصص با عام دیگر را همه قبول دارند اما بحث در این است که آیا انقلاب نسبت می تواند منشأ اثر باشد یا نه؟

ص: ۸۸۳

۱- (۲) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۱۱۱.

محقق نائینی بر این باورند که انقلاب نسبت دارای اثر است و در دیدگاه شیخ انصاری انقلاب نسبت اثری ندارد و باید دوباره ملاحظه کرد که آیا عام مخصص مقدم است یا عام دیگر! آیا از تقدیم عام دیگر تخصیص اکثر لازم می آید یا نه؟

مناقشه: نادرستی انکار انقلاب نسبت (نظر تحقیق)

اصل نظریه شیخ در انکار انقلاب نسبت هم در مرحله نخست و هم در مرحله دوم نادرست است، همانگونه نظریه محقق خراسانی نادرست است.

بحث مهم در مرحله نخست بحث از این است که ملاک در نسبت بین خطابات ظهورات هستند یا مرادات.

لکن چون بحث در مرحله نخست بحث طویل الذیلی دارد ما بحث از مرحله دوم را مقدم میداریم.

مناقشه در مرحله دوم: (سید یزدی)

شیخ انصاری در مرحله دوم فرمود اگر عام دیگر بر عام مخصص مقدم شود لازم می آید یا طرح نص یا طرح ظاهر.

سید یزدی بر شیخ مناقشه می کنند که بله درست است که تقدم عام دیگر بر عام مخصص موجب می شود که یا خاص را طرح کنیم یا عام را بتمامه طرح کنیم، اما این مشکله نتیجه نمی دهد که پس عام مخصص مقدم است، بلکه عام مخصص با عام دیگر تعارض می کنند و تعارض به حال خود باقی است.

این مناقشه بر مرحوم آخوند نیز وارد است، مرحوم آخوند فرمود: «تقدم عام دیگر موجب حمل بر فرد نادر می شود» و نظریه ایشان مورد مناقشه قرار می گیرد به اینکه درست است که تقدم عام دیگر موجب حمل بر فرد نادر می شود اما این کفایت نمی کند برای تقدم عام مخصص، بلکه هر دو خطاب تعارضشان به حال خود باقی می ماند.

منکرین انقلاب نسبت ظهورات اولیه را ملاک قرار می دهند و در محل بحث نیز ظهورات اولیه تعارض داشته و لغویتی در آنجا لازم نمی آید، لغویتی که مطرح است بعد از تخصیص لامز می آید نه در ظهورات اولیه.

و در عام و خاص من وجه که تعارض می کنند و یکی به خاطر حمل بر فرد نادر مقدم می شود، تقدم آن به خاطر آن است که حمل بر فرد نادر در همان ظهورات اولیه رخ می دهد.

بحث در اینجا باقی ماند که آیا ملاک معالجه ظهورات هستند یا مرادات.

کلام محقق نائینی ملاحظه بفرمایید إن شاء الله جلسه بعد کلام ایشان را مطرح خواهیم کرد.

طرح و بررسی ادله قائلین /مرحله دوم /انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: طرح و بررسی ادله قائلین /مرحله دوم /انقلاب نسبت /تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در بررسی ادله قائلین و منکرین انقلاب نسبت بود، هر کدام به وجوهی استدلال کرده اند و عمده دلیل منکرین انقلاب نسبت وجهی است که آخوند آن را مطرح کرده است.

حاصل بیان آخوند در انکار انقلاب نسبت

در موارد جمع عرفی ملاک تقدیم دلیلی بر دلیل دیگر عبارت است از اظهریت. مثلاً دلالت عام بر افراد ضمنی است و خاص بخصوصه شامل فرد خودش می باشد، لذا خاص به خودی خود فی حد نفسه اظهر از عام است. شمول و دلالت «اکرم العلماء» بر علمای فاسق ضمنی است اما شمول و دلالت «لاتکرم فساق العلماء» بر علمای فاسق اظهر از شمول عام می باشد.

اظهریت فی حد نفسه ملاک تقدیم دلیل بر دلیل دیگر می باشد ما باشیم و خاص و عام، خاص اظهر از عام است. و موارد وجود قرینه در عام مثل آبی بودن عام از تخصیص خارج از بحث می باشد.

ص: ۸۸۵

بنابراین ملاک تقدیم دلیلی بر دلیل دیگر در مقام جمع دلالی عبارت است از اظهریت و در موارد انقلاب نسبت هر چند نسبت قبلی به نسبت جدیدی منقلب می شود اما این انقلاب نسبت موجب اظهریت نیست.

یک دلیل عام «اکرم العلماء» وارد شده است و یک دلیل خاص «لاتکرم فساق العلماء» و عام دیگر «یستحب اکرام العدول». درست است که ابتدا نسبت دو عام عموم و خصوص من وجه است و بعد از تخصیص «اکرم العلماء» با خاصش نسبت آن با

عـام دیگر منقلب می شود به عموم و خصوص مطلق، لکن عام مخصـص بعـد از خروج حصه ای از آن اظهر از عام دیگر نمی شود.

به تعبیر آقـا ضـیاء قطع شـدن حجیت عـام به خاطر مخصـص منفصل در حصه ای ــ که شأن مخصـص منفصل نفی حجیت در موارد خاص است ــ «اکرم العلماء» را در عدول اقوی و اظهر نمی کند.

مخصـص منفصل به ظهور عام کار نداشـته و حجیت عام را تقطیع می کنـد، و از حجیت افتادن عام در بعض افراد موجب اظهر شدن آن عام در بعض دیگر از افراد نمی شود.

نظریه محقق خراسانی دو مقدمه دارد

ملاک تقدم اظهریت است

ظهوری مقدم موجب اقوی شدن ظهور مقدم علیه نیست. مثلاً ظهور مخصص منفصل که مقدم بر ظهور عام است موجب اقوی شدن ظهور عام نیست.

بنابراین تعارض به حال خود باقی است.

دیگر منکرین انقلاب نسبت نیز به همین بیان انقلاب نسبت را انکار می کنند.

بیان اثبات انقلاب نسبت

محقق نـائینی بر آن بـاور است که اولاـ سـخن منکرین باطل بوده و ثانیا عام مخصـص با تحلیل صـحیح مقـدم بر عام دیگر می باشد.

ص: ۸۸۶

اولاً: غرابت انکار انقلاب نسبت؛ معارضه فرع بر حجیت

غرابت سخن محقق خراسانی به این دلیل است که ایشان نسبت به عام نخست که ظهورش از حجیت ساقط شده است می فرمایند: «تعارض آن با عام دیگر به حال خود باقی است» و حال آنکه چیزی می تواند معارض باشد که حجت بوده باشد. قطعا معارضه فرع بر حجیت است اگر عموم «اکرم العلماء» به خاطر مخصص «لاتکرم فساق العلماء» از بین رفته است، من بعد دیگر حجت نیست تا تعارض کند با «لاتکرم الفساق»!

شما می پذیرید که خاص منفصل با اینکه در ظهور تصرف نمی کند اما حجیت آن را از بین می برد و وقتی حجیت آن را از بین برد، این عام دیگر توان معارضه با عام دیگر را ندارد.

محقق نائینی به این بیان کلام آخوند را غریب شمرده و آن را نپذیرفته اند.(۱)

ثانیاً: تحلیل صحیح انقلاب نسبت

محقق نائینی چگونگی تخصیص عام مخصص از برای عام دیگر را تحلیل کرده و انقلاب نسبت را اثبات می کنند.

ایشان می فرمایند: اگر دو دلیل در دست داشتیم که نسبت آنها عامین من وجه بود و یکی از آنها مخصص داشت، در معالجه آنها ترتیب وجود دارد ــ به خلاف شیخ انصاری که قائل به عدم ترتیب بود ــ ابتدا یکی از عام ها را با مخصص تخصیص زده سپس عام دیگر را با عام مخصص تخصیص می زنیم، نسبت پیشین به نسبت جدیدی منقلب می شود و ملاک ملاحظه نسبت جدید بعد از معالجه می باشد.

محقق نائینی در معالجه قائل به ترتیب هستند و بیان ترتیب در فوائد الاصول آمده است و در مصباح الاصول(۲) توضیح داده شده است.

۱- (۱) فوائد الاصول، محقق نایینی، ج۴، ص۷۴۸.

۲- (۲) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۸۶.

بیان ترتیب در معالجه مرکب از دو مقدمه است.

مقدمه نخست:

دلالات بر سه قسم است

۱. دلالت تصوریه

۲. دلالت تفهیمیه

۳. دلالت جدّیه.

دلالت تصوریه انتقال از لفظ به معنا است، دلالت تصوریه دلالت لفظ بر معنا است به نحو خطور و تصور و منشأ این دلالت علم به وضع است، وقتی شما علم به وضع داشتید هنگامی که کلام «رأیت اسداً یرمی» را شنیدید حیوان مفترس به ذهنتان می آید. هنگامی که شخصی در خواب این کلام را به زبان بیاورد با اینکه اراده تفهیم ندارد اما شما با شنیدن این الفاظ به معنا منقل می شوید. معنا را تصور می کنید اما آن را تصدیق نمی کنید. در دلالت تصوریه شما از تصور لفظ به تصور معنا منتقل می شوید بنابراین دلالت تصوریه خطورات است و برخی بر این باورند که نام آن دلالت هم نیست.

دلالت تفهیمیه دلالت لفظ است به معونه ظاهر حال متلکم و بعض قرائن بر اینکه متکلم می خواهد این معنا را به شما بفهماند. غرض متکلم انتقال معانی الفاظ به ذهن شما است. به دلالت تفهیمیه دلالت تصدیقیه نیز می گویند، چون شما تصدیق می کنید که متکلم این مطالب را فهماند و مجرد تصور نیست. بلکه تصور به همراه تصدیق است. برای دلالت تفهیمیه علم به وضع کافی نیست، ممکن است شما علم به وضع داشته باشید اما تفهیم صورت نگیرد _ مثلاً متکلم در خواب است _ مقدمه دیگری که دلالت تفهیمیه به آن نیازمند است آن است که متکلم در مقام تفهیم بوده و خواب نباشد، هزیان نگوید، غالط نباشد. نام دلالت تفهیمیه نزد برخی اراده استعمالیه است، یعنی متکلم اراده داشت این الفاظ را در این معانی استعمال کند، این الفاظ را مرآه این معانی قرار داده است تا ذهن شما با این آیینه به آن معانی منقل شود.

ص: ۸۸۸

دلالـت جدّیه یعنی متکلم آنچه را که فهمانـد مراد جـدّی اش هم بود. ظـاهر حال هر متکلمی آن است که آنچه را که فهماند همان هم مراد جدی اش است [مگر اینکه قرینه ای بر خلاف باشد]. چه بسا انسان ها مطالبی را می فهمانند، الفاظ را اسـتخدام کرده و معانی را به اذهان منتقل می کننـد اما در مقام جـدّی نبوده و در مقام شوخی اند، فقط در مقام تفهیم و اراده اسـتعمالی هسـتند ــ بـدون اسـتعمال نمی توانـد شوخی کند ــ مثلاً می گوید «پول ندارم، ازدواج نمی کنم» را می گوید اما مخاطب می دانـد که مرادی جـدی اش آن است که یعنی «پـول دارم و می خواهم ازدواج کنم» می باشـد. مخـاطب به خـاطر قرائن موجود مراد اسـتعمالی را از مراد جـدی تفکیـک می کننـد. یـا مقـام مقـام تقیه است و امثال زراره می فهمنـد که امام علیه السـلام این مطلب را فهمانـد امـا چون جو و فضا خراب بود این مطلب مراد جـدی امام علیه السـلام نبود. با این توضـیحات روشن شـد که ظاهر حال هر متکلمی آن است که آنچه را که فهماند همان هم مراد جدی اش است. و نام این ظهور حال اصاله التطابق است، اصل آن است آنچه را که می گویـد همان هم مراد جدی او است. اگر مراد جدی اش چیز دیگری بود با قرائن معلوم می شد، حال که قرینه نیست مراد جدی مطابق مراد استعمالی است.

با این توضیح معلوم شد که هر کلامی سه دلالت دارد تصوریه؛ تفهیمیه؛ جدیه.

مقدمه دلالت تصوری، علم به وضع است.

مقدمه دلالت تفهیمی، در مقام تفهیم بودن متکلم است.

مقدمه دلالت جدی، نبودن قرینه بر خلاف است.

براین اساس اگر متکلم مخصـص متصل بیاورد مراد جـدی مخدوش می شود مثلاً وقتی قید العدول را همراه کلام آورده و می فرمایـد «اکرم العلماء العدول» ظهور کلام در خاص منعقد می شود اما اگر مخصـص منفصل بیاورد مرادی جدی را از بین نمی رود؛ مخصص منفصل تنها به حجیت مضر است و ظهور را از بین نمی برد.

مخصص منفصل اصاله التطابق را از بین می برد، وقتی مولا می فرماید «اکرم العلماء» ظاهرش آن است که وجوب اکرام همه علما را فهمانده است و «همه» مراد جدی مولا است اما وقتی که فرمود «لاتکرم فساق العلماء» کشف می شود که مراد جدّی اش عموم نبوده است و ما در اشتباه بودیم. مخصص منفصل مرادی جدی را _ که موقوف است به نبود قرینه بر خلاف _ خراب می کند.

مقدمه دوم:

نسبت سنجی به غرض معالجه خاطبات متعارض است و برای اینکه بدانیم آیا نسبت سنجی زمان ظهورات معیار است یا زمان حجج بایست ابتدا ببنیم تعارض مربوط به کدام منطقه از سه منطقه دلالات است؟ و بعد از آن قضاوت کرد که آیا نسبت سنجی بین عام مخصص و عام دیگر اثر دارد یا نه؟

تعارض از تنافی مدلول های جدّی ناشی شده است. و مدلول های استعمالی و تفهیمی [تصدیقی] با هم تنافی ندارند چون دلالت تفهیمی احضار معنا در ذهن است و عیبی ندارد متکلم دو معنای متضاد را در ذهن شما احضار کند.

استعمال الفاظ [دو جمله] در معانی متضاد، با هم تنافی ندارد، همانا تنافی در مراد جدّی است که امری است واقعی و ذهنی نیست. و واقع نمی شود هم این باشد و هم آن باشد. منشأ تعارض، تنافی در مراد جدی است، آن واقعی که تعدد بردار نیست یا نفی است یا اثبات، واقع قابل جعل نیست امری است واقعی [حقیقی].

مرکز تنافی مراد جدی است نه مراد استعمالی، چون مراد جدی امری است واقعی و ذهنی نیست، واقع نمی شود هم وجود و هم عدم باشد، واقع نمی شود هم قیام زید باشد و هم عدم قیام زید.

مراد جدی آن واقعی است که متکلم به کمک تکلمش شما را با آن واقع مرتبط می کند، واقع نمی تواند دو تا باشد، لذا اگر متکلم شما را مرتبط کرد به دو مراد جدی متنافی آن وقت در کلام او تعارض رخ می دهد. مدلولین در مقام اراده جدی با هم متنافیین می شوند و بر اثر تنافی مدلولین جدی میگوییم خطابات با هم تعارض دارند. و در تعریف تعارض گذشت که تعارض تنافی مدلولین است در مقام اراده جدی نه در مقام اراده استعمالی.

مقدمه سوم:

مخصص منفصل مراد جدی و حجیت را ضیق می کند، همان مرکز تعارض را تضییق و تقیید می کند.

اگر یک مراد جدی مرکز تعارض باشد و تعارض آن مراد جدی با مخصص منفصل حل می شود این تصدیق انقلاب نسبت است.

در نهایت محقق نائینی اینگونه نتیجه می گیرند که اگر دو خطاب عام من وجه داریم و یک خطاب مخصص دارد، وقتی یکی از عام ها را با مخصص تخصیص زدیم و نسبتش با عام دیگر می شود عام و خاص و مطلق و مقید و لامحاله با خاص و مقید، عام و مطلق را تخصیص و تقیید می زنیم.

کنار هم گذاشتن آن سه مقدمه نتیجه می دهد که عام مخصص باید عام دیگر را تخصیص بزند. مرادهای جدی در مثال خطاب «اکرم العلماء» و خطاب «لاتکرم الفساق» مرکز تعارض است، و خطاب «لاتکرم فساق العلماء» که مخصص منفصل بوده و مراد جدی را در مرکز تعارض تبیین می کند. وقتی مولا می گوید مراد جدی ام از «اکرم العلماء» عالم غیر فاسق است، عام تخصیص می خورد به علمای غیر فاسق و عام مخصص مرادی جدی می شود و وقتی عام مخصص مراد جدی شد، مراد جدی از «لاتکرم الفساق» هم تبیین می شود و لامحاله ظاهر آن هم که عموم بود تخصیص می خورد.

ص: ۸۹۱

تعارض مال مرادات جدی است و نسبت سنجی هم مال مرادات جدی است، مال مرادات استعمالی نیست تا گفته شود مراد استعمالی از «اکرم العلماء» عموم است و هنوز تعارض دارد با «لاتکرم الفساق»، بلکه تعارض مال مرادات جدی است و علاج هم در مرادات جدی است. وقتی مراد جدی در خطاب «اکرم العلماء» عام مخصص شد، این مراد جدی [علمای غیر فاسق] تخصیص می زند عام دیگر را که ظاهرش عموم است.

به همان بیانی که شما خطاب منفصل خاص را مخصص عام قرار داده و گفتی خاص در مرادی جدی عام تصرف می کند، به همان بیان عام مخصَّص تخصیص می زند عام دیگر را. چون مراد جدی در عام مخصص «اکرم العلماء» شد علمای غیر فاسق، و وقتی مراد جدی از عام شد علمای غیر فاسق، این خطاب نسبت به «لاتکرم الفساق» خاص شده و مخصص آن می شود.

مرکز تعارض حجج هستند و حجت عام مخصص است، و وقتی حجت عام مخصص است، تخصیص می زند عام دیگر را.

محقق نائینی و خویی می فرمایند این مطالب از واضحات است و تصورش مستلزم تصدیق آن است و هیچ فرقی بین عام و خاص و بین عام مخصص و عام دیگر نیست.

مناقشه در مرحله رد منکرین: انکار انقلاب نسبت بمکان من المکان (نظر تحقیق)

محقق نائینی در مرحله نخست فرمود انکار انقلاب نسبت غرابت دارد «أنّ هذا الکلام بمکان من الغرابه»(۱) .

لکن انکار انقلاب نسبت غرابت نداشته و واضح البطلان نیست. آقا ضیاء می فرماید سخن شما غرابت دارد «تری منتهی الغرابه فی کلامک لا کلام الغیر»(۲) .

ص: ۸۹۲

۱- (۳) فوائد الاصول، محقق نایینی، ج۴، ص۷۴۸.

۲- (۴) فوائد الاصول، محقق نایینی (ابوالقاسم خویی)، ج۴، ص۷۴۷.

سابقین مسلم گرفته اند که ملاک تقدم دلیلی بر دلیل دیگر اظهریت است، این هم در کلمات شیخ انصاری وجود دارد و هم در کلمات دیگران و معمولا در جمع عرفی اینگونه بیان می کنند که این خطاب اظهر از آن است و مقدم بر آن می باشد.

مرحوم آخوند طی دو مقدمه فرمود: ملاک تقدم اظهریت است اما با اینکه عام با خاص تخصیص می خورد و مراد جدی ضیق می شود لکن این موجب اظهریت نیست.

این بیان محقق خراسانی واضح البطلان نیست. و چگونه شده است که محقق نائینی فرموده اند ملاک تقدم اظهریت نیست، و معیار بودن اظهریت برای تقدم نزدش واضح البطلان شده است؟!

با اینکه سخن منکرین انقلاب نسبت ـ مبنی بر اینکه ملاک تقدم اظهریت است و ضیق شدن مراد جدی در عام مخصص موجب اظهریت نیست ـ واضح البطلان نیست اما ایشان باید این مشکله را حل کنند که عام مخصص با اینکه حجت نیست چگونه باز با عام دیگر معارضه می کند! آن ظهوری که در عموم حجت نیست چگونه معارضه می کند با ظهوری در عموم که حجت است؟! شرط تعارض آن است که خطاب باید با صرف نظر از معارضه فی حد نفسه مقتضی حجیت را داشته باشد و این عام بدون معارضه هم حجت نیست، ظهور عام مخصص بدون معارض هم حجت نیست چون مخصص دارد.

نظریه منکرین با اینکه این مشکله را دارد و منکرین باید به این مشکله پاسخ دهند اما نظریه ایشان واضح البطلان نیست.

ممکن است آخوند در جواب این مشکله بفرماید: «ملاک تقدم خطابی بر خطاب دیگر اظهریت است و اینجا عام مخصص اظهر نیست چون عرف آن خطاب را معارض با خطاب عام دیگر می بیند و نمی تواند بین آنها جمع عرفی کند. و اما اینکه شبهه می شود که عام مخصص به خاطر معارضه حجت نیست پاسخ آن است که حجت فی نفسه است و همین برای معارضه کافی است».

ص: ۸۹۳

این ادعا از سوی آخوند ممکن است و دلیل قاطعی بر بطلان نظریه آخوند و منکرین نداریم.

مناقشه در مرحله اثبات انقلاب نسبت: بحث از قرینیت عام مخصص طبق مبنای قرینیت (نظر تحقیق)

مهم در مناقشه، مناقشه در دلیل محقق نائینی در اثبات انقلاب نسبت است. لب کلام ایشان آن بود که ملاک تقدیم خطابی بر خطاب دیگر در موارد جمع عرفی قرینیت است نه اظهریت.

دو نظریه در معیار جمع عرفی وجود دارد ۱. نظریه اظهریت که مبنای غالبی شیخ اعظم انصاری است و مبنای دائمی آخوند ۲. مبنای قرینیت.

«یرمی» در «رایت اسدا یرمی» قرینه است بر «اسد» لذا مقدم بر آن می باشد با اینکه دلالت یرمی بر پرتاب تیر با اطلاق است و دلالت اسد بر حیوان مفترس با وضع است، اما در قرینیت اظهریت معتبر نیست.

در مبنای محقق نائینی خاصی که ضعیف یا مساوی با عام باشد باز مقدم بر عام است به خاطر قرینیت.

طبق مبنای قرینیت بایست بحث شود که آیا عام مخصص نزد عرف همانند خاص منفصل قرینیت دارد یا نه؟

محقق نائینی علاوه بر سه مقدمه ای که اثبات کرده است این مقدمه چهارم را نیز بایست اثبات کند.

محقق صدر اینجا خوب بحث نموده و بحث را در این متمرکز کرده است که آیا عام مخصص همانند خاص قرینیت عرفی دارد یا ندارد.

محقق نائینی مدعی قرینیت داشتن عام مخصص است.

منکرین، منکر قرینیت هستند.

بررسی ادله منکرین و قائلین /انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی ادله منکرین و قائلین /انقلاب نسبت /تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در بررسی ادله قائلین و منکرین انقلاب نسبت بود.

ص: ۸۹۴

مرحوم محقق خراسانی در انکار انقلاب نسبت فرمود: ملاک تقدیم دلیلی بر دلیل دیگر اظهریت است و عام مخصص بعد از

آمدن مخصِّص اظهر از عام دیگر نمی شود. و عام مخصص معارضه می کند با عام دیگر.

مرحوم نـائینی اشـکال کردنـد که مختـار محقق خراسـانی غریب و نـادرست است، زیرا زمانی که عمومیت عام به خاطر آمـدن مخصـص از حجیت ساقط شـده است چگونه می توانـد بـا عـام دیگر معارضه کنـد؟ حاصل وجه منکرین انقلاب در انکار آن است که انقلاب نسـبت اظهریت نمی آورد و جمع دلالی ممکن نیست لذا تعارض برقرار است. برای موارد انقلاب نسبت بیش از دو حـال متصور نیست یـا تعـارض یـا جمع، جمع وجهی نـدارد به خـاطر نبودن اظهریت لـذا امر منحصـر است در تعارض و تنافی. و حال آنکه دقت نظر می طلبـد که بگوییم تنافی و تعارض وجهی ندارد. معنا ندارد عامی که عمومیتش حجت نیست با عام دیگر تعارض کند.

کفایت انکار تنافی در اثبات انقلاب نسبت

نفی تعارض برای اثبات انقلاب نسبت کفایت میکند و نیاز به بیان زائدی نیست.

محقق نائینی در مقابل منکرین مضاف بر وجود تعارض می فرماید: «به همان ملاکی که شما خاص را مقدم بر عام می دانید به همـان ملـاک عـام مخصـص مقـدم بر عام دیگر است». بیان زائـد از سوی محقق نائینی برای آن است که منکرین را از این راه ملزم به پذیرش انقلاب نسبت کند.

محقق خویی در مصباح الـاصول برای انقلـاب نسـبت دو مقـدمه ذکر کردنـد. یکم: وجود اقسام سه گانه دلالات، دوم: وجود تعارض مابین حجج، در حالی نیازی به مقدمه یکم نیست و مقدمه دوم برای اثبات انقلاب نسبت کافی است.

ص: ۸۹۵

ملاک تعارض، حجیت دلیلین است و عموم عام مخصص نسبت به ماده اجتماع حجیت ندارد لذا عام مخصص با عام دیگر تعارض ندارد.

این مطالب را در مباحث گذشته بیان کردیم لکن چون مسأله انقلاب نسبت بحث مهم و دقیقی است و محل افکار محققین می باشد لذا مطالب را تقدیم کردیم.

تتمیم بحث

پرسش: منکرین انقلاب نسبت که مدعی تعارض عام مخصص با عام دیگر هستند، در موارد تخصیص خورده ادعای تعارض نمی کنند بلکه در مواردی که تحت عام مخصص مانده است ادعای تعارض دارند. خطاب خاص «یحرم اکرام فساق العلماء» علمای فاسق را از تحت شمول «یجب اکرام العلماء» خارج می کند، و عمومیتی که حجیتش از بین رفته است عمومیت نسبت به علمای فاسق است اما این عام در علمای عادل با عام «یستحب اکرام العدول» تعارض می کنند.

خطاب «یجب اکرام العلماء» می گوید: اکرام علمای عادل واجب است.

خطاب «یستحب اکرام العدول» می گوید: اگرام علمای عادل مستحب است.

منکرین انقلاب نسبت می فرمایند تعارض هنوز در عالم عادل باقی است، هنوز هم «یجب اکرام العلماء» با «یستحب اکرام العدول» در عالم عادل تعارض می کنند؛ و «یجب اکرام العلماء» در عدول حجت است و از حجیت نیفتاده است.

نائینی می فرماید: «تعارض معنا ندارد چرا که عام از حجیت افتاده است».

منکرین به نائینی مناقشه می کنند: «عام باید در مرکز تعارض حجت باشد و عام در مرکز تعارض از حجیت ساقط نشده است. در فساق از حجیت افتاده است و آنجا که حجت نیست مرکز تعارض نمی باشد. و آنجا که مرکز تعارض است عام به حجیت باقی است».

سخن نائینی با این مناقشه مثلاً نادرست می شود که فرموده است «تعارض لاحجت با حجت معنا ندارد».

ص: ۸۹۶

لکن می توان از مناقشه به این بیان جواب داد و بیان محقق نائینی را تصحیح کرد. تعارض «یجب اکرام العلماء» با «یستحب اکرام العدول» به خاطر شمول«یجب اکرام العلماء» نسبت به عادل ها و فاسق ها است، شمول و عموم وجه معارضه است در غیر این صورت اگر مولا از ابتدا «یجب اکرام العلماء العدول» فرموده بود، این خطاب با «یستحب اکرام العدول» خاص و عام بوده و معارضه ای ندارند.

تا اینجا معلوم شد که عموم، علت معارضه است و محقق نائینی ادعا دارند که وقتی عموم حجت نیست چگونه تعارض محقق است؟

این بیان مهم ترین بیان برای اثبات انقلاب نسبت است و محقق نائینی همین سخن را منشأ غرابت برای نظریه محقق خراسانی قرار داده است.

منکرین می گویند: «جمع عرفی وجود ندارد و خطابین متعارضند.»

محقق نائینی می فرماید: عامین یا متعارضین هستند و یا نیستند، یا تنازع یا تصالح، و چون تنازعی نیست لامحاله تصالح وجود دارد، و عدم تعارض به خاطر آن است که شما هم می توانی به «یجب اکرام العلماء غیر الفاسقین» عمل کنی و هم می توان در عدول غیر عالم به «یستحب اکرام العدول» عمل کنی، و چون از اساس تعارض امکان ندارد به همین علت کسی بعد از فرض تعارض در وجه تقدم بحث نمی کند. وقتی عامین متعارضین نیستند جمع ضروری است، وقتی تنافی وجود ندارد معنای آن صلح است. در تمامی مواردی که دو عام داریم و یک خاص وجود دارد تعارض عامین غلط است و چون بین حجت و لاحجت تعارضی وجود ندارد، همین که گفتی تعارض وجود ندارد مسأله تمام است».

این بیان محقق نائینی «تمامیت مسأله با نبودن تعارض» در مرحله نخست کفایت می کند. اما ایشان در تحلیل اینکه چگونه تعارض نیست، به صورت گنگ تحلیل کرده اند.

چگونه بین حجت و لاحجت اینجا تعارضی وجود ندارد؟

تحلیل ایشان: همان ملاکی که برای تقـدم خاص بر عام وجود دارد همان ملاک اینجا هم هست، اصاله الظهور در ناحیه خاص حاکم است بر اصاله الظهور در ناحیه عام. عام بر مراد جـدی حجت است و حجت بودن آن معلق است بر اینکه از مولا خلاف عام صادر نشود و همانگونه که وقتی خاص می آید، بر مراد جدی بیان می آید و من بعد برای مراد جدی به عام احتجاج نمی کنند همانگونه با آمدن عام مخصص، بر مراد جدی از عام دیگر بیان می آید و عقلا به عام دیگر احتجاج نمی کنند. در نتیجه در اینکه هر دو کاشف از مراد جدی بوده و آن را ضیق می کنند فرقی بین خاص و بین عام مخصص وجود ندارد». (1)

این تحلیل از محقق نائینی است.

مناقشه: نبود ملاک اظهریت در مقام (محقق عراقی و صدر)

محقق عراقی با مبنای خودشان در تحلیل محقق نائینی مناقشه کرده اند، آقا ضـیاء عراقی می فرمایند: بین خاص و عام مخصص فرق وجود دارد، خاص مقـدم می شود چون اظهر است، اما عام مخصـص اظهر نیست. شـما به خاطر تقدم خاص نمی توانی ما را ملزم به تقدم عام مخصص کنی، زیرا ملاک اظهریت در خاص وجود دارد اما در عام مخصص وجود ندارد». (2)

محقق صدر نیز با اضافاتی سخن محقق عراقی را بیان فرموده است. ایشان در بیان اضافه فرموده است «وجود تعارض بین حجج مطلبی صـحیح است، حجت بـا حجت معـارضه می کنـد، یعنی حجت فی نفسه، حجت لولاـئیه، حجت خـالی از معـارض، این مطلب صحیح است اما اقوائیت و اظهریت مالِ مدالیل است».

ص: ۸۹۸

۱- (۱) فوائد الاصول، محقق نایینی (ابوالقاسم خویی)، ج۴، ص۷۴۷.

۲- (۲) فوائد الاصول، محقق نایینی، ج۴، ص۷۴۷.

محقق صـدر در پاسـخ به تحلیل محقق نائینی می فرماینـد: «ملاک تقـدم دلیلی بر دلیل دیگر، اقوائیت و کشف نوعی است، [و چون خطاب خاص کشف نوعی دارد بر عام مقـدم می شود] و شـمای محقق نائینی صـحیح بیان کردیـد که تعارض مربوط به حجـج است و چیزی که حجت نباشد نمی تواند با چیز دیگر معارضه کند لکن تقدم و مرجحات مربوط به مدالیل است، قیاس عام مخصص به خاص قیاس مع الفارق است، خاص ظهور را تغییر نمی دهد و ظهور عام منثلم نمی شود».

در تعریف تعـارض گـذشت که تعـارض بین دالّین و مربوط به دالین است، «یجب اکرام العلمـاء» دلالت دارد بر اینکه مراد من وجوب اکرام همه علما است و این مراد جدی قابل جمع با مراد جدی اسـتحباب اکرام همه عدول ـ از «یستحب اکرام العدول» ـ نیست. این دو مدلول با هم تنافی دارند و وقتی که دو خطاب حجت لولائیه هم دارند تعارض برقرار است.

قضاوت محقق صدر آن است که حق مثلاً با محقق عراقی است، و با بیان خودشان حربه را از دست نائینین گرفته است.

همـانگونه که در کتـاب منتقی الاصول آمـده است حجیت شـرط تعارض است نه طرف تعارض. تعارض تکاذب دلیلین است، دو خبر بین شـما و بین مراد جـدی مولاـ ارتبـاط برقرار می کننـد و بین این دو ارتباط سازگاری وجود نـدارد، بین هر دو تنافی است و نمی شود هر دو شـما را بـا واقع مرتبـط کننـد، و نیـاز به التزام هم نیست بلکه نفس دو دلیـل با هم قابل اجتماع نیسـتند. بنابراین تعارض مال تکاذب است.

جواب: وجود ملاک اظهریت (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق دالّین طرف تعارض هسـتند، اما دالینی که صـلاحیت تعارض دارنـد. اگر این خطاب صادق باشد و صدق آن را احراز کرده باشیم با خطاب دیگر تعارض دارد و اگر دروغ باشد تعارضی در کار نیست.

اگر این خطاب راست باشد اما ندانیم که خطاب دیگر راست است یا دروغ باز تعارضی در کار نیست.

بلکه اگر خطاب ها تعارض داشته باشند، در ارتکاز گفته می شود تعارض خبرین به دلیل حجیت آنها سرایت کرده و دلیل حجیت نمی تواند شامل هر دو خطاب متعارض شود. اصل تعارض مال ظاهر خطابین است و بالعرض به دلیل حجیت سرایت می کند.

اگر تعارض مستقر شد پس از آن باید ملاحظه کرد که آیا جمعی دارند یا نه؟

محقق صدر می فرمایند «دلیل حجیت طرف تعارض است نه ظهور خطاب ها».

لکن در نظر تحقیق بیان ایشان قابل تصدیق نیست، زیرا طرف تعارض بودن دلیل حجیت اثری در بحث ندارد و آنچه در بحث مهم است تعارض دو ظهور است، و زمانی که یکی از ظهورها با خاصی تخصیص خورد بحث در آن است که آیا این تخصیص خوردن موجب اقوائیت ظهور خطاب در مابقی می شود یا نه؟

محقق نائینی به این جهت به اظهریت نپرداخته و با بحث قرینیت پیش رفته است. ایشان چون مبنای اظهریت را ندارند با مبنای قرینیت می فرماید «عام مخصص قرینه است همانگونه که خاص قرینه است».

محقق صدر می فرماید: «ما قرینیت را نمی فهمیم [نمی بینیم] ».

و آخوند: می فرماید «ملاک اظهریت است و اظهریت در محل کلام محقق نیست».

و در نظر تحقیق اظهریت محقق است. عامی که با خاصی تخصیص خورده است، ظهور آن در باقی اظهر است.

انکار اظهریت از سوی آخوند و دیگران به خاطر آن است که ایشان بین مراد استعمالی و مراد جدی خلط کرده اند؛ مخصص منفصل به طور قطع مراد استعمالی را اظهر نمی کند، و مراد استعمالی با مخصص متصل قابل تغییر است و مخصص منفصل کاری به مراد استعمالی ندارد. محقق خراسانی بحث را در همین مرتکز کرد که مخصص منفصل ظهور استعمالی را خراب نمی کند. و حال آنکه آنچه که باعث تقدم خطابی بر خطاب دیگر می شود اظهریت در مراد جدی است، نه مراد استعمالی!

ادعای ما آن است که سخن محقق نائینی متین است، خطاب عام می خواهد تصرف کند در مراد جدی خطاب «یستحب اکرام العدول» لذا باید از لحاظ مراد جدی اظهر از ان باشد. خاصی که عام «اکرم العلماء» را تخصیص زده است، مراد جدی از عام را در مابقی اظهر می کند.

مراد جدی ریشه دارد در اصاله التطابق مراد استعمالی با مراد جدی، وقتی مولا کلامی را ذکر کرده و منفصلا قرینه نیاورد کلامش ظهور دارد در اینکه آنچه را که فهماند همان مراد جدی اش است. مراد جدی نیازمند مقدمه عدم قرینه منفصله است. اگر قرینه منفصله ذکر شد کشف می شود که کلام از آغاز ظهور در مراد جدی نداشته است، خاص منفصل همانند مقید منفصل ــ در مسلک شیخ اعظم ــ عمل می کند، وقتی مقید آمد کشف می شود که کلام از ابتدا اطلاق نداشته است.

در محل کلام نیز وقتی مولا فرمود «اکرم العلماء» شما خیال می کنید که مراد جدی اش اکرام همه علماء است، اصل تطابق مراد استعمالی با مراد جدی که قاعده عقلایی است می گوید: از مراد استعمالی کشف می شود که همان مراد جدی اش است، زیرا به طور طبیعی هر کسی هر چه را بفهماند همان مراد جدی اش است.

هنگامی که مخصص «لاتکرم فساق العلماء» آمد می فهیمیم که اشتباه کردیم، مراد جدی همه علماء نبوده است، فقط عدول مراد جدی بوده است. بنابراین مخصص منفصل ظهور در مراد جدی را معین کرد.

پیش از آنکه مخصص ذکر شود ظهور خطاب نسبت عادل ها و فاسق مساوی بود و نهایتش آن بود که قدر متیقن از خطاب علمای عادل بود. اما بعد از ذکر مخصص، ظن به اینکه عادل ها مراد است اقوی می شود، خطاب در مراد جدی اظهر می شود، فاسق ها مراد جدی از خطاب نیستند و قطعا عادل ها مراد هستند، و نمی شود عادل ها مراد نباشند.

ص: ۹۰۱

آمـدن مخصِّص همـانطور که شـمول خطـاب عام را نسـبت به فاسق ها ـ خاص ـ قطع می کنـد همانطور شـمول عام در مراد جدی را هم اقوی می کند.

محقق خراسـانی می فرمود: «نمی شود عادل ها را از خطاب عام گرفت» و به تعبیر ما، نمی شود عادلها را بگیریم یعنی ظهورش در مراد جدی اقوی است.

وقتی مخصِّص شمول عام را در مابقی اقوی کرد، عام مخصَّص نسبت به عام «یستحب اکرام العدول» اظهر می شود.

ارتکـاز خود را متوجه این مطلب کنیـد که وقتی مراد جـدی مولاـ از «یجب اکرام العلماء» علمای عـدول است، ظن این خطاب اقوی است از ظن به اینکه خطاب «یستحب اکرام العدول» شامل عادل های عالم است.

آمـدن مخصـص همانطور که مراد جـدی را دسـتکاری کرده و خطاب شامل خاص نمی شود همچنین مراد جدی را در ما بقی هم دستکاری کرده و شمول را در آن اقوی می کند.

همانگونه که خاص می گوید مولا عام را در فلان چیز اراده نکرده است. همانگونه می گوید در فلان چیز اراده کرده است.

در عـامین من وجه نیز بحث از همین قرار است، وقـتی عـامین در مجمع تعـارض کردنـد اگر بـا دادن مـوارد مجمع به یکی از خطاب ها لازم آمد که خطاب دیگر لغو شود این نکته قرینه است که آن مجمع مال خطاب دیگر است. و مثال عاریه گذشت. این نکته نیز مراد استعمالی را اقوی نمی کند، بلکه یک عام را کالنص می کند در مراد جدی.

حمل بر فرد نادر و الغاء عنوان قرینه لبیه غیر واضحه است که در مراد جدی تصرف کرده و آن را اقوی و مستحکم می کند.

مرحوم آخونـد برای تقـدم عام مخصـص از راه لغویت پیش آمـد، ایشان فرمودنـد: اگر عام مخصـص بر عام دیگر مقـدم نشود لغویت لازم می آید لذا مقدم است بر عام دیگر.

ص: ۹۰۲

در نظر تحقیق عام مخصص بر عام دیگر مقدم است چون در مراد جدی این خطاب اقوی است از خطاب دیگر. و مردم خطابی را که اقوی در مراد جدی باشد بر خطاب دیگر مقدم می دارند.

در اینکه ملاک تقدیم خطابی بر خطاب دیگر، اظهریت باشد یا اقوائین باشد فرقی وجود ندارد، همانطور که خاص در مراد جدی اظهر از عام است، همانگونه عام مخصص در مراد جدی اظهر از عام دیگر است.

محقق نائینی تقدم عام مخصص را با مسلک خودش که مسلک قرینیت است تحلیل کرده است، اما مسأله هم با مسلک قرینیت و هم با مسلک اقوائین ــ تحلیل می شود. و عام مخصص در مراد جدی اقوی از عام دیگر است.

تا کنون اشکال محقق عراقی و آخوند نه بر مبنای اظهریت وارد است و نه با مبنای قرینیت و ذو القرینه.

کلام تتمه دارد و برای جلسه بعد کلام محقق صدر را ملاحظه بفرمایید.

ادله منکرین /انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله منکرین /انقلاب نسبت /تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله منکرین انقلاب نسبت بود و دلیل اول ایشان گذشت.

ادله منکرین

دلیل یکم: اظهر نبودن عام مخصص نسبت به عام دیگر (آخوند و آقا ضیاء و دیگران)

وجه تقدم دلیلی بر دلیل دیگر اظهریت می باشد و عام مخصص ــ هر چند با دلیل ثالث تخصیص خورد است اما ــ اظهر از عام دیگر نیست.

مناقشه یکم: قرینیت ملاک تقدم

ملاک تقدم دلیلی بر دلیل دیگر قرینه بودن آن بر ذی القرینه می باشد و در انقلاب نسبت عام مخصص ــ همچون خاص ــ قرینه است بر عام دیگر.

ص: ۹۰۳

مناقشه دوم: صغری داشتن ملاک اظهریت

ثانیا مناقشه شد که اگر ملاک تقدم اظهریت هم باشد، عام مخصص نسبت به مراد جدی اظهر است از عام دیگر.

بنابراین وجه اول از وجوه منکرین ناتمام است.

دلیل دوم: مخل بودن معارض به مراد جدی (برخی از محققین)

شیخ انصاری اساس انکار انقلاب نسبت را در مرحله نخست این وجه قرار داد. ایشان فرمود: اگر عامی وجود داشته باشد با چند خصوصات، معیار در نسبت سنجی مقدار مراد جدی و مقدار حجت است می باشد نه مقدار ظاهر و مدلول خطاب که ممکن است حجت هم نباشد.

برخی از منکرین با الهام از سخن شیخ انصاری در مرحله نخست، در مرحله دوم از انقلاب نسبت می فرمایند: آنچه که حجت و معتبر است از بین عام مخصص و عام دیگر محرز نیست. همانگونه که مخصص منفصل حجیت و مراد جدی را ضیق می کند، معارض هم در مراد جدی خلل ایجاد کرده و آن را از اعتبار و حجیت ساقط می کند.

مثلاً وقتی «اکرم العلماء» با «لاتکرم الفساق» تعارض دارند، معارضه موجب می شود که مراد جدی در عالم فاسق روشن نباشد و نتوان آن را احراز کرد.

مرحوم نائینی که می فرمایند «معیار در نسبت سنجی ملاحظه مراد جدی و مقدار حجت می باشد نه ملاحظه مدلول خطاب» بیان صحیحی است اما باید دانست که در موارد انقلاب نسبت عام مخصص با عام دیگر تعارض دارند و ما مراد جدی را نمی دانیم.

«یجب اکرام العلماء» با «یستحب اکرام العدول» در عالم عادل معارضه دارند و مخصص منفصل «یحرم اکرام فساق العلماء» میگوید علمای فاسق مراد جدی از «یجب اکرام العلماء» نیستند.

ص: ۹۰۴

و عام معارض «یستحب اکرام العدول» میگوید: در علمای عدول هم معلوم نیست که وجوب اکرام مراد جدی باشد زیرا من معارض می باشم.

خاص مراد جدی را تضییق میکند و معارض در مراد جدی خلل ایجاد می کند، لذا نمی توان گفت به قرینه خاص مقدار حجت و مقدار مراد جدی از وجوب اکرام علمای عدول است، چون معارض وجود دارد و اول کلام است که مراد جدی و مقدار حجت چه مقدار است.

برخی از منکرین به این بیان انقلاب نسبت را انکار کرده اند. و بیان محقق خراسانی که را واضح البطلان است را ارائه نداده اند. ایشان در این بیان سخن محقق نائینی را مبنی بر اینکه معیار نسبت سنجی مقدار حجت است را قبول دارند اما مدعی اند که مقدار حجت در موارد انقلاب نسبت احراز نشده است.

مناقشه: ملاحظه مقدار حجت در نسبت سنجی

بیان شیخ انصاری در مرحله نخست صحیح است. وقتی یک عام با چندین خاص وجود دارد، عرفیت ندارد که یک خاص به عام ضمیمه شده و بگوییم مراد جدی مولا عام مخصص است سپس نسبت بین عام مخصص با خاص دیگر ملاحظه شود. این کار در مرحله نخست غلط است.

اما در مرحله دوم که نِسَب بین خطاب ها متعدد است، ضم خاص به عام مبیِّن مراد جدی از عام است. خاص می گوید مراد جدی مولا «یحرم اکرام فساق العلماء» می باشد و مراد جدی اش از «یجب اکرام العلماء» علمای عدول است.

شما منکرین می گویید عام «یجب اکرام العلماء» معارض دارد. بلی ما هم معترفیم که معارض دارد، لکن قاعده در باب تعارض آن است که هر یک از متعارضین باید فی نفسه و با قطع نظر از معارض حجت باشد و به نام آن حجیت لولائیه گفته می شود.

ص: ۹۰۵

در باب نسبت سنجی باید هر خطابی فی حد نفسه و بدون معارض ملاحظه کرده و ببنیم مقدار حجت چه مقدار است سپس نسبت آن را با خطاب دیگر سنجید. همانا خطاب با ملاحظه معارض حجت نخواهد بود.

در مثال فوق، ضم «یحرم اکرام فساق العلماء» به عام «یجب اکرام العلماء» بیان است بر اینکه مراد جدی مولا از وجوب اکرام علما، اکرام خصوص علمای عدول می باشد.

مقدار حجت ـ اگر خطاب معارضِ «یستحب اکرام العدول» نباشد ـ وجوب اکرام خصوص علمای عدول است. و نسبت این مقدار از حجت با معارض عام و خاص مطلق می باشد.

محقق نائینی و قائلین به انقلاب نسبت در سخنانشان که می فرمایند «ابتدا خاص با عام ملاحظه شده سپس مقدار به دست آمده را با عام دیگر ملاحظه میکنیم» مقصودشان این نیست که عام مخصص را در ردیف خاص قرار بدهند بلکه مقصود ایشان آن است که از آنجایی که خاص مرجح دارد عرفا بیان است بر عام.

عرف ابتدا ادله ای را که با هم صلح دارند را ملاحظه می کنند در رتبه بعد معارض را ملاحظه می کنند.

عرف در آغاز مقدار واضح را تعیین می کند سپس می بیند که نسبت این مقدار از خطاب واضح با خطاب ناواضح چگونه است!

منبه: نبود فرق بین خاص مصرح و خاص ظاهر

اگر مولا در خطابی بفرماید «یجب اکرام العلماء» سپس در خطابی بفرماید «یستحب اکرام العدول» سپس تصریح کند که مراد من از «یجب اکرام العلماء» علمای عدول است، عرف در اینگونه موارد چه قضاوتی دارد؟

عرف در اینگونه شرائط می گوید: مقصود از «یجب اکرام العلماء» علمای عدول است و نسبت آن با «یستحب اکرام العدول» عام و خاص مطلق می باشد.

ص: ۹۰۶

همانگونه که اگر مولا تصریح کند که مقصود من از علما، علمای عدول است، در نسبت سنجی «وجوب اکرام علمای عدول» ملاحظه می شود همچنین اگر مولا در جایی خطاب خاصی را بیان کرد در آنجا هم در نسبت سنجی مقدار حجت ملاحظه می شود.

تا اینجا از دلیل دوم منکرین نیز پاسخ داده شد.

دلیل سوم: عرفی نبودن انقلاب نسبت

بیاناتی که در اثبات انقلاب نسبت گفته شد مورد قبول است، ما می پذیریم که در نسبت سنجی باید آن مقدار که حجت است مورد لحاظ قرار بگیرد آنجه در مراد جدی اقوی است آن طرف نسبت قرار می گرد با خطاب دیگر همه این بیانات مورد قبول است لکن جمع بین خطاب ها باید عرفی باشد و انقلاب نسبت عرفی نیست.

تغییر دادن نسبت ها یک نوع تأویل و تصرف در روایات است و عرف اینگونه تأویل هایی را انجام نمی دهد، عرف اینگونه نیست که ابتدا خاص را مخصص عامی قرار دهد سپس عام مخصَّص را مخصِّص عام دیگر قرار دهد.

جمع باید عرفی باشد و مراد از «الجمع مهما امکن» یعنی «مهما امکن عرفا» لذا جمع باید عرف پسند باشد.

نمی گوییم انقلاب نسبت باطل است، اما واضح نیست.

نمی گوییم انقلاب نسبت جمع تبرعی است اما جمع دقّی است. به خاطر آن پیچ هایی که دارد عرفیت ندارد. ابتدا خاص را مخصص عام قرار دادن سپس نتیجه را مخصص عام دیگر قرار دادن پیچ دار است. حتی اگر ملاک در تقدیم دلیل بر دلیل دیگری اقوائیت باشد، اما آیه و روایتی نداریم که مردم هر دلیل اقوی را مقدم می کنند.

عرفی بودن جمع به این است که وقتی جمع به عرف القا شد، متوجه آن شده و بپسندد اما در محل کلام وقتی به عرف القا شود که این خطاب مقصود از آن خطاب را روشن می کند و مجموعا مقصود از خطاب دیگر را روشن می کنند عرف نمی پسنند. عرف می گوید نمی دانم تکلیف در عالم عادل چیست؟ مولا نسبت به علمای فاسق فرمود اکرام آنها حرام است اما در عادل نمی دانم وظیفه چیست؟ مخصوصا گاهی انقلاب نسبت بین بیش از سه دلیل می باشد!

ص: ۹۰۷

منبه نخست بر عرفی نبودن

علمای قدیم با اینکه اهل عرف و اهل لسان بوده اند اما به انقلاب نسبت اعتراف نکرده اند.

انقلاب نسبت در زبان متأخرین حادث شده است و صاحب جواهر آن را در اخص و خاص مطرح کرده اما کلامش عمومیت دارد.

منبه دوم بر عرفی نبودن

انقلاب نسبت چگونه عرفی است در حالی که اساتید با تلاش بسیار آن را توضیح می دهند اما باز برای عده زیادی از طلاب گنگ است؟

مناقشه: عرفی بودن انقلاب نسبت

انقلاب نسبت عرفی میباشد.

و عرفی بودن آن به این نحو است که وقتی متکلمی همانند ائمه معصومین ما صلوات الله علیهم مرادات خود را با بیانات منفصل و تدریجا ارائه می کند عرف می گوید باید تمام سخنان متکلم را کنار هم گذاشت تا به مقصود او پی برد. لذا بایست بیانات منفصل را متصل به حساب بیاوریم.

برای دست یافتن به مقاصد و مرادات انسان حکیم و کسی که طبق مبانی سخن می گوید باید تمام سخنان او را کنار هم گذاشته و به حساب بیاوریم. و با دیدن یک کلام از او و احتجاج به همان یک کلام و رها کردن دیگر کلام های او بی انصافی است.

این مطلب یک واقعیت است و آخوند نیز در یک جا به این امر اعتراف کرده است که خطابات شارع را باید کنار هم گذاشته و مخصص را فحص کرده و مجموعه را با هم ملاحظه کنیم.

ادعا آن نیست که بیانات منفصل، هادم ظهور هستند بلکه ادعا آن است که طبق قاعده باید برای دست یافتن به مقصود مولا بایست تمام خطاب هایش را کنار هم گذاشت.

ص: ۹۰۸

بـا حفظ این فرض، مقتضای قاعـده دیگری این است که هر خطابی که متصل ذکر شود هادم ظور است، اگر منفصل ذکر شود هادم حجیت است.

اگر مولاـ بعـد از اینکه فرمود «یجب اکرام العلمـاء» بلافاصـله بفرمایـد «یحرم اکرام فسـاقهم و یسـتحب اکرام العـدول» در اینجا قضاوت عرف آن است که حکم اسـتحباب اکرام عدول شامل علمای عادل نیست. مولا که میگوید اکرام عادل ها خوب است این در غیر علما است چون در مورد علما فرمود باید آنها را اکرام کنی.

حـال اگر مولاـ خطـاب «یحرم اکرام فسـاق العلماء» را منفصـلا بیان کرد، این خطاب با انضـمام به عام اولی هادم حجیت عموم «یستحب اکرام العدول» می باشد.

و انقلاـب نسبت یعنی همین، یعنی عـام مخصـص حجیت عام دیگر را از بین ببرد.[بنابراین این جمع عرفی است و نیامنـد دقتٌ مّایی است.]

و ادعای اینکه ــ وقتی بیانات با هم متصل است جمع بین آنها مشـکلی ندارد، و وقتی منفصل و جدا از هم است جمع بین آنها مشکل است ــ عرفی نیست.

جواب از منبهات

در تأیید انکار گفته شد که ذهن علمای قدیم و طلاب و مردم به واقع انقلاب نسبت نمی رسد شاهد بر عرفی نبودن می باشد.

لکن این تأیید درست نیست چون علمای سابق این جمع ها را اعمال نمی کردند و آن را انکار هم نکرده اند و بیان روشنی هم در رد آن ندارنـد. و این جمع عرفی است و نیاز به دقتٌ مّایی دارد. شایـد هم علمای سابق نیاز به انقلاب نسـبت را زیاد ندیـده انـد، شایـد ایشان حاجت به انقلاب نسبت را قلیل دیـده انـد. همانند آخوند که انقلاب نسـبت را انکار میکند اما در عمل مثل قائلین عمل می کند.

ص: ۹۰۹

به خاطر شبهاتی که از سوی شیخ اعظم و آخوند مطرح شده است به ذهن طلاب نمی رسد و این شبهات موجب شده اند که طلاب از عرف دور شوند. سابقین به مطالبی نرسیده اند و نرسیدن ایشان دلیل بر بطلان نیست. ایشان به ترتب هم نرسیده اند. کَم تَرَکَ الاولون للآخرین؟

این دلیل هم دلیل دیگری است برای اثبات انقلاب نسبت، و اما آنگونه نیست که محقق خویی می فرماید «تصورش مساوی است با تصدیقش» بلکه باید شبهات انقلاب نسبت را زدود و برای اثباتش تلاش کرد.

جواب: (محقق صدر)

محقق صدر عرفی بودن انقلاب نسبت را قبول ندارند.

ایشان در بیانات متصل قبول دارند که مخصص منفصل هادم ظهور است، و همچنین قبول دارند که اگر مخصص منفصل شد هادم حجیت است اما نمی پذیرند که عام مخصَّص، مخصِّص عام دیگر باشند.

اگر عام با مخصص متصل تخصیص بخورد، ظهورش منهدم می شود و اگر با مخصص منفصل تخصیص بخورد حجیتش منهدم می شود.

اما عرف عامی را که با مخصص منفصل تخصیص خورده است، همانند عامی که با مخصص متصل تخصیص خورده است قرار نمی دهد.

سیره عقلاء عام مخصَّصی را که با مخصِّص منفصل تخصیص خورده است مخصِّص عام دیگر قرار نمی دهد. عام مخصَّص مخصِّص عام دیگر باشد مؤونه زائده می خواهد.

دلیلی وجود ندارد که عقلا مخصص منفصل را متصل فرض می کنند.

ادامه بحث ان شاء الله فردا، فردا دسته بندی می کنیم و وارد انواع می شویم از کتاب مصباح الاصول، و نوع دوم: وجود دو عام من وجه و یک مخصص. ادامه بحث را ملاحظه یفرمایید.

جمع بندی ادله /انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۱۹

ص: ۹۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی ادله /انقلاب نسبت /تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله منکرین و قائلین انقلاب نسبت بود.

منکرین انقلاب نسبت به سه وجه تمسک کردند.

ادله سه گانه منکرین

دلیل یکم: اظهر نبودن عام مخصص نسبت به عام دیگر (آخوند و آقا ضیاء و دیگران)

مرحوم آخوند قضیه اظهریت را انتخاب کرد و ظاهر آن است که مراد وی اظهریت در مراد استعمالی است. و ادعا کردند که تخصیص یکی از عامین آن را اظهر از عام دیگر نمی کند تا مقدم بر آن شود.

ایشان در ادامه افزودند بعد از آنکه با خاص تخصیص خوردند اگر قرار باشد با عام دیگر هم تخصیص بخورد، تخصیص اکثر و تخصیص غیر جائز لازم می آید.

عام مخصص اگر دوباره با عام دیگر تخصیص بخورد حمل بر فرد نادر، تخصیص مستهجن و الغای عنوان لازم می آید.

مناقشه: وجه نداشتن استثناء (نظر تحقیق)

مرحوم آخوند وجه تقدم را اظهریت در مراد استعمالی و ظهور اولی می داند سپس یک مورد را مستثنی کرده و می فرمایند با اینکه عام مخصص اظهر از عام دیگر نیست اما چون تخصیص عام مخصص با عام دیگر موجب حمل بر فرد نادر، الغای عنوان و استهجان می شود لذا اشکال ندارد که عام مخصص، عام دیگر را تخصیص بزند.

ای مرحوم آخوند وقتی شما ملاک تقدم را اظهریت می دانید، استثنای شما وجهی ندارد، درست است که عام دیگر بخواهد عام مخصص را بار دیگر تخصیص بزند محذورات فوق لازم می آید اما لازم آمدن محذورات موجب نمی شود که عام مخصص اظهر شده و عام دیگر را تخصیص بزند. بلکه نتیجه محذورات فوق آن است که تعارض به حال خود باقی بماند.

ص: ۹۱۱

این مناقشه همان مناقشه مرحوم سید یزدی بر شیخ انصاری است. بعد از اعتراف به نبود اظهر در بین و تعارض ظهورها با یکدیگر وجهی برای تقدم عام مخصص بر عام دیگر وجود ندارد، از این رو دو خطاب عام با هم تعارض و تساقط می کنند.

ارتکاز محقق خراسانی درست است که عام مخصص مقدم است اما با توجه به مبنای ایشان و مناقشه مبتنی بر مبنا در اینجا

بحث از انقلاب نسبت ثمره پیدا می کند. در صورتی که اگر استثنای محقق خراسانی صحیح باشد انقلاب نسبت ثمره معتنی به نخواهد داشت و فقط ثمره فی الجمله ای پیدا می کند. بنابراین انقلاب نسبت از لحاظ عملی ثمره زیادی ندارد، هم محقق خراسانی و هم نائینی عام مخصص را بر عام دیگر مقدم می دارند، آخوند به خاطر استلزام حمل بر فرد نادر و نائنی به خاطر قرینیت عام مخصص.

لکن استثنای محقق خراسانی باطل است و انقلاب نسبت ثمره مهمی دارد.

دلیل دوم: مخل بودن معارض به مراد جدی (برخی از محققین)

شیخ انصاری قدس سره ظهورات ثانویه و مراد جدی را ملاک تقدیم دلیلی بر دلیل دیگر می داند نه ظهورات اولیه را، اما ظهورات ثانویه با وجود معارض قابل احراز نیست.

دلیل سوم: عرفی نبودن انقلاب نسبت

بیان عرفی نبودن انقلاب نسبت گذشت، و اکنون اضافه می کنیم که خیلی از موارد انقلاب نسبت دور از فهم عرف است.

مثلاـ اگر نسبت بین دو عام تباین باشد و با انقلاب نسبت بخواهیم این دو عام را از نسبت تباین خارج کنیم، عرفی نبودن آن روشن تر است.

مثال؛ خطاب «یجب اکرام العلماء» و خطاب «یحرم اکرام العلماء» متباین هستند و خطاب سوم «یحرم اکرام الفساق من العلماء» را هم داریم. حال اگر بخواهیم با خطاب خاص «یحرم اکرام الفساق من العلماء» عمومِ «یجب اکرام العلماء» را تخصیص زده و نتیجه بشود وجوب اکرام علمای عادل سپس با عام مخصص، عموم «یحرم اکرام العلماء» را تخصیص بزنیم.

انقلاب نسبت در جایی که عامین من وجه بودند سر و صورتی داشت اما در متباینین خیلی دور از عرف است.

ادله سه گانه قائلین

از مباحث سابق روشن شد که قائلین به انقلاب نسبت در مقابل منکرین به وجوه و دلائلی استدلال کرده اند.

دلیل یکم: عدم معارضه لاحجت با حجت

عمده دلیل قائلین همین دلیل می باشد.

محقق نائینی در اجود التقریرات می فرمایند: «لیت شعری»(۱) ای کاش می دانستم چگونه شیئ لاحجت توان معارضه با حجت را دارد! یعنی عمومیت عام مخصص که حجیت ندارد نمی تواند با عام دیگر معارضه کند.

منکرین انقلاب نسبت به این دلیل مناقشه نکرده و جواب آن را نداده اند. حتی محقق صدر نیز که منکر انقلاب نسبت است غفلت نموده و این بیان محقق نائینی را معالجه نکرده است.

دلیل دوم: اظهریت عام مخصص

همانگونه که خاص اظهر از عام است، عام مخصص نیز اظهر از عام دیگر است.

در تقدم خاص بر عام دو مبنا وجود دارد: ۱. قرینیت ۲. اظهریت. محقق نائینی در فوائد الاصول با مبنای قرینیت جواب داده است.

محقق نائینی انقلاب نسبت را در فوائد الاصول با قرینیت حل کرده است و در اجود التقریرات با اظهریت و اقوائیت کشف از مراد جدی. کشف عام مخصص از مراد جدی اقوی و اظهر است از عام دیگر.

بیان ایشان در اجود التقریرات همان بیانی است که ما ارائه دادیم.

مناقشه: قرینیت قرینه در صورت اظهریت (محقق صدر)

مبنای محقق صدر نیز قرینیت است اما ایشان قرینیت را در جایی موجب تقدم می داند که مدلول هم اظهر باشد، طبق مبنای ایشان قرینیت ریشه دارد در اظهریت قرینه در کشف نوعی و چون در انقلاب نسبت اظهریت وجود ندارد لذا قرینیت هم وجود ندارد.

۱- (۱) اجود التقریرات، نائینی، ج۲، ص۵۱۸.

در انکار انقلاب نسبت بین این دو مبنا فرقی نیست و فقط خواستیم به اختلاف مبانی در تقدم اشاره کنیم.

دلیل سوم: عرفی بودن انقلاب نسبت

محقق نائینی می فرمایند: «تصور انقلاب نسبت ملازم با تصدیق آن دارد» گویا ایشان با این بیان می خواهند بفرمایند انقلاب نسبت عرفی هم هست.

تقریب عرفی بودن: همه خطابات عام و خصوصات باید متصل فرض شوند، حال اگر عام مخصص متصل صادر می شد هادم ظهور بود و اکنون که منفصل صادر شده است هادم حجیت می باشد.

نظر تحقیق در دلیل سوم

ما آنچه که در تقریب عرفی بودن انقلاب نسبت می شود گفت را بیان کرده و ملاحظه نمودیم و همچنین آنچه در تقریب عرفی نبودن می شود گفت را بیان کرده و ملاحظه نمودیم، لکن نتوانستیم به این باور و تصیدق برسیم که انقلاب نسبت امری عرفی است.

اینگونه نیست که عرف به آن کیفیت بین خطابات جمع کند و گاهی بین چهار خطاب جمع کند، هر دو خطاب را با هم حساب کند و سپس دوباره نتایج را با هم ملاحظه کنید و یکی را اظهر از دیگری بداند.

خطابات به عرف مردم القا شده اند و جمعی صحیح است که بین عرف مقبول باشد، اگر ایشان جمعی را بپذیرفتند می توانیم بگوییم عرفی است و ما باور نکردیم که عرف دقت های مذکور را کرده و آنگونه جمع کند. ما در جواب از محقق نائینی بیانی نداشته فقط ادعای عدم عرفیت داریم.

نظر تحقیق

ادعای عدم عرفی بودن از یک سو، اما از سوی دیگر گاهی در شریعت جمع های واقع شده است که عرف پسند نیست. مثلا سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَتَی أَهْلَهُ وَ عَلَیْهِ طَوَافُ النِّسَاءِ قَالَ عَلَیْهِ بَدَنَهٌ ثُمَّ جَاءَهُ آخَرُ فَقَالَ عَلَیْکَ بَقَرَهٌ ثُمَّ جَاءَهُ آخَرُ فَقَالَ عَلَیْکَ شَاهٌ فَقُلْتُ بَعْدَ مَا قَامُوا أَصْلَحَکَ اللَّهُ کَیْفَ قُلْتَ عَلَیْهِ بَدَنَهٌ فَقَالَ أَنْتَ مُوسِرٌ وَ عَلَیْکَ بَدَنَهٌ وَ عَلَی الْوَسَطِ بَقَرَهٌ وَ عَلَی الْفَقِیرِ شَاهٌ».(1)

ص: ۹۱۴

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۳، ص۱۲۳، أبواب کفارات الاستمتاع فی الاحرام، باب۱۰، ح۱، ط الإسلامیه.

امام علیه السلام به سؤال واحد پاسخ های متفاوت می دهد و در جواب از چرایی به گونه ای جمع می کند که عرف پسند نیست.

در مثال معروف روزهای قبل اگر فرض کنیم همان سه خطاب از امام صادر شود «یجب اکرام العلماء» «یستحب اکرام العدول» «یحرم اکرام الفساق من العلماء» [و امام علیه السلام با انقلاب نسبت خطابات را جمع کند] ما از امام علیه السلام می پرسیم: با اینکه مرادتان از «یستحب اکرام العدول» غیر از علما بود اما چرا به نحو عموم فرمودید یستحب اکرام العدول؟ ممکن است امام علیه السلام بفرمایند: مخاطب می دانست که اکرام علمای عدول مستحب نیست و واجب است و مرادم از استحباب اکرام شامل علما نیست.

اگر امام علیه السلام در پاسخ آنگونه بفرمایند ما سخنی برای ردّ جمع نداریم.

در شریعت خطابات و جمع هایی وجود دارد که حال مخاطب و سائل و جو زمانه ملاحظه شده است، حتی حضور کسانی که در مجلس بوده اند ملاحظه شده است، در همان مثال اگر از امام علیه السلام بپرسیم: چرا به نحو عموم فرمودید «یجب اکرام العلما» و همانجا فاسق ها را استثنا نفرمودید؟ امام ممکن است بفرمایند: در مجلس علمای فاسق حاضر بودند و نمی توانستم بگویم وجوب اکرام اختصاص به علمای عدول دارد.

با توجه به اینکه در روایات اینگونه حمل ها و جمع هایی وجود دارد اگر کسی انقلاب نسبت را بپذیرد و جمعی کند که عرف ساذج آن را نمی پذیرد نمی توان مختار او را دور از آبادی دانست.

علمای سابق که اهل فن و اهل خبر بوده اند امثال شیخ مفید و شیخ صدوق و شیخ طوسی در روایات جمع هایی را انجام داده اند که بسیاری از آنها را عرف نمی پسنند اما ایشان عارف به لسان ائمه بودنده اند.

ص: ۹۱۵

و اشکال نشود به اینکه جمع های شیخ طوسی جمع تبرعی است، چرا که ممکن است برخی از جمع های ایشان تبرعی باشد اما همه جمع های ایشان که تبرعی نیست.

در اصول به ما آموخته اند که یک جمع تبرعی داریم و یک جمع عرفی و اینگونه خط کشی کرده اند اما وقتی علمای اهل خبر و اهل عرف اینگونه جمع هایی را در روایات انجام می دهند معلوم می شود که اخبار ائمه علیهم السلام مقهور قواعد نیست و حساب جدایی دارند.

بنابراین رأی مختار در انقلاب نسبت آن است که انقلاب نسبت حق می باشد به جهت حفظ کلمات ائمه علیهم السلام و جمع آنها.

دل در رأی مختار خیلی قرص نیست، خصوصا که علمای سابق این جمع را اعمال نکرده اند. اما در کلمات محققین اینگونه است که اقرب الوجوه و اقرب القولین آن است که انقلاب نسبت حق است.

در موارد انقلاب نسبت بسیاری از موارد قاعده مقتضی انقلاب نسبت است در مواردی الغاء خصوصیت وجود دارد و در خیلی از موارد هم پناهنده به رأی مشهور می شویم.

و از این رو است که شیخ اعظم در تحقیق مسأله ابتدا سراغ اجماع سپس مشهور و بعد آن سراغ روایات می رود. محقق خویی در تحقیق مسأله ابتدا سراغ روایات می رود. و این دو مشرب وجود دارد در تحقیق مسأله و اختبار با شما که کدام مشرب را انتخاب کنید.

انقلاب نسبت همانند بحث ترتب برای طلاب مشکله ای است و سعی کردیم مسأله از دور از دست رس بودن خارج کرده و با توضیحات در دست رس قرار دهیم، بگوییم که انقلاب نسبت چیست؟ ریشه آن کدام است؟ اساس پذیرش و اساس انکار کدام است؟ إن شاء الله که برای طلاب روشن شده باشد.

ص: ۹۱۶

حال بعـد از بیان ادله انکار و اثبات وارد بحث از موارد انقلاب نسـبت می شویم تا تمرین شود و روشن باشـد که موارد و ثمره انقلاب نسبت کجاست؟

موارد انقلاب نسبت

محقق نائینی و خویی و بعضـی از محققین انواع انقلاب نسـبت را سه نوع دانسـته انـد. ما در نظر تحقیق برای انقلاب نسـبت دو نـوع ذکر کرده و نوع دوم را دو قسم می کنیم. مـا نوع اول در کلاـم محقق نـائینی و خویی را در مرحله نخست بحث کردیم و اکنون به نوع دوم و سوم ایشان می پردازیم.

ذکر انواع انقلاب نسبت هم به جهت تمرین می باشد و هم به جهت علم به وجود یا عدم ثمره!

نوع نخست: عامین من وجه همراه مخصص یا مخصصات

دو خطابی که عامین من وجه هسـتند و مخصصـی هم صادر شده است سه صورت می توانند داشـته باشد، و از این سه صورت خارج نیست.

صورت یکم؛ مخصص حکم محل اجتماع را روشن کرده و از تعارض خارج می کند.

صورت دوم؛ مخصص ماده افتراق یکی از خطاب های عام را خارج می کند.

صورت سوم؛ مخصص ماده افتراق هر دو خطاب عام را خارج می کند.

صورت یکم: خروج محل اجتماع با مخصص

مثال این صورت:

«یجب اکرام العلماء»

«یستحب اکرام العدول»

«یجب اکرام العالم العادل»

دو خطـاب نخست عـامین من وجه بوده و در مـاده اجتمـاع «عـالم عادل» تعارض می کننـد و خاص «یجب اکرام العالم العادل» وظیفه را در ماده اجتماع روشن می کند.

خـاص بـا «یجب اکرام العلماء» متوافقین بوده و با آن تنافی نـدارد، و با «یسـتحب اکرام العـدول» تنافی داشـته و نسـبتشان عام و خـاص می باشـد. خطـاب عام «یسـتحب اکرام العـدول» میگویـد: اکرام عالم عادل مستحب است و خطاب خاص «یجب اکرام العالم العادل» می گوید اکرام او واجب است، خاص مخصص عام شده و اکرام عالم عادل را واجب می کند.

وقتی اکرام عالم عادل واجب شد، تعارض دو خطاب عام منتفی می شود. زیرا همانا تعارض در عالم عادل بود و عالم عادل از تحت حکم استحباب اکرام خارج شد.

انکار و اثبات انقلاب نسبت در این صورت ثمره ندارد، زیرا «یجب اکرام العلماء» با «یستحب اکرام العدول» تنافی ندارند چه قائل به انقلاب نسبت باشیم و چه منکر آن.

با پذیرش انقلاب نسبت، نسبت دو خطاب عام از عامین من وجه منقلب می شود به متباینین؛ خطاب «یجب اکرام العلماء» میگوید اکرام علما واجب است و خطاب «یستحب اکرام العدول» میگوید اکرام عدول جهال مستحب است.

با انکار انقلاب نسبت نیز تخصیص عموم «یستحب اکرام العدول» مسلم است و وقتی آن خطاب عام تخصیص خورد، عومیتش نسبت به عادل عالم از حجیت ساقط می شود و نسبت به ماده افتراق که عادل جاهل است مشکل و تنافی وجود نداشت به خاطر همین عامین من وجه در ماده افتراق حجتند، بنابراین منکر انقلاب نسبت می گوید: تعارض در ناحیه دلالت در مجمع به حال خود باقی است، در نهایت با وجود مخصص عامین در عالم عادل حجت نیستند و در عالم عادل باید به خاص عمل کرد.

بنابراین چه قائل به انقلاب نسبت باشیم و چه منکر آن در مقام عمل در ماده افتراق به عامین عمل می کنیم و در ماده اجتماع به خاص عمل می کنیم.(۱)

۱- (۳) یکی از طلاب: وقتی تعارض کردند باید قواعد تعارض جاری شده و سراغ مرجحات رفت!استاد گرامی: باز هم ثمره عملی بین انکار و اثبات انقلاب نسبت نیست، فرض کنید تعارض برقرار است و خطاب «یستحب اکرام العدول» مرجح دارد و مقدم می شود بر «یجب اکرام العلماء» اما همان خطابی که متقدم تخصیص می خورد با خاص «یجب اکرام العالم العادل». و اگر خطاب «یجب اکرام العلماء» مرجح داشته باشد و مقدم بر معارضش شود باز فرقی نمی کند زیرا خاص با عام توافق دارند و مشکلی ایجاد نمی شود. بنابراین ثمره عملی بین اثبات و انکار انقلاب نسبت نیست، طبق هر دو قول در ماده افتراق به عامین عمل می شود و در ماده اجتماع به خاص عمل می شود.

صورت دوم: خروج ماده افتراق یکی از عامین با مخصص

مثال:

«یجب اکرام العلماء»

«یستحب اکرام العدول»

«یحرم اکرام الفساق من العلماء»

ماده افتراق خطاب «یجب اکرام العلماء» با «یستحب اکرام العدول» عالم فاسق است و دلیل خاص ماده افتراق آن خطاب را خارج می کند.

در این صورت بین نظریه قائلین و منکرین انقلاب نسبت ثمره عملی وجود دارد.

طبق نظریه قائلین؛ خطاب خاص «یحرم اکرام الفساق من العلما» مخصص «یجب اکرام العلماء» بوده و عام مخصص خطاب «یستحب اکرام العدول» را تخصیص می زند. در مقام عمل اکرام عدول مستحب است مگر در عدول عالم که اکرام ایشان واجب است. در ماده اجتماع خطابین عام حکم به وجوب اکرام می کنیم.

طبق نظریه منکرین؛ خطابین عامین همچنان در محل اجتماع تعارض داشته و در آنجا با مشکل مواجهیم، به همین خاطر بایست سراغ مرجحات رفت و اگر مرجحی در بین نبود وظیفه تخییر است و اگر تخییر مورد قبول نباشد باید به اصل عملی مراجعه کرد.

این ثمره ثمره مهمی بین قائلین و منکرین انقلاب نسبت می باشد.

تذکر

بلی اگر بیان شیخ اعظم و محقق خراسانی قدس سرهما _ مبنی بر اینکه تخصیص اکثر و الغاء ظاهر قرینه است که عام دیگر بر عام مخصص مقدم نمی شود _ قبول کنیم باز ثمره معتنی به بین اثبات و انکار انقلاب نسبت وجود ندارد.

افرودن شق دیگر از سوی محقق خویی

محقق خویی شق دیگری را بر صورت دوم افزوده است. و آن این است که خاص یا تمامی موارد افتراق را از تحت عام خارج کند و یا بعض موارد را.

«یجب اکرام العلماء»

«یستحب اکرام العدول»

«یحرم اکرام الفساق من النحویین»

در این مثال خطاب خاص «یحرم اکرام الفساق من النحویین» فاسق های نحوی را از تحت خطاب عام «یجب اکرام العلماء» خارج می کند. در این شق حتی با پذیرش انقلاب نسب عامین من وجه با هم تعارض دارند. و تعارض فقط در شقی منتفی می شود که خاص تمام موارد افتراق را از تحت عام خارج کند تا نسبت عام مخصص با عام دیگر اخص مطلق شود.

صورت سوم: خروج ماده افتراق هر دو عام با مخصص

در این صورت بایست چهار دلیل فرض شود.

«یجب اکرام العلماء»

«یستحب اکرام العدول»

«یحرم اکرام الفساق من العلماء»

«یحرم اکرام الجهال من العدول»

در این صورت باید دو خطاب عامین من وجه فرض کرد و همچنین دو خاصی که بر آنها وارد شده اند.

در این صورت کلام محقق خویی و اختلاف نظر ایشان با محقق نائیین را ملاحظه بفرمایید تا فردا إن شاء الله.

صورت سوم/نوع یکم/ انواع/انقلاب نسبت/تعارض ۹۶/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صورت سوم/نوع یکم/ انواع/انقلاب نسبت/تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در انواع انقلاب نسبت بود و نوع نخست دو خطابی که عامین من وجه هستند و مخصصی هم صادر شده است و این نوع سه صورت دارد.

صورت یکم؛ مخصص حکم محل اجتماع را روشن کرده و از تعارض خارج می کند.

صورت دوم؛ مخصص ماده افتراق یکی از خطاب های عام را خارج می کند.

صورت سوم؛ مخصص ماده افتراق هر دو خطاب عام را خارج می کند.

دو خطاب عامین من وجه بیش از سه مورد ندارند، دو مورد افتراق و یک مورد اجتماع. و خطاب ثالث که وارد بر آنها می شود نیز بیش از سه صورت ندارد، یا بر ماده اجتماع وارد می شود یا بر ماده افتراق یکی از عامین، یا بر ماده افتراق هر دو عام.

ص: ۹۲۰

تتمه در صورت نخست

صورت نخست که خطاب سوم بر ماده اجتماع عامین وارد می شود دو گونه است:

لسان خطاب سوم مخصص یکی از عامین است.

لسان خطاب سوم مخصص هر دو عام است.

مثالی که برای خطاب سوم ذکر شد، مخصص یکی از عامین بود. «یجب اکرام العلماء» «یستحب اکرام العدول» که در عالم عادل تعارض می کردند و خطاب سوم «یجب اکرام العالم العادل» بود که مخصص «یستحب اکرام العدول» می باشد.

اما مثال برای جایی که خطاب سوم مخصص هر دو خطاب عام باشد، خطاب خاص «یحرم اکرام العلماء العدول» می باشد، این خطاب هم با «یجب اکرام العلماء» تنافی دارد و هم با «یستحب اکرام العدول».

محقق خویی مثال صورت نخست همین مثال ذکر کرده است.

به هر حال در صورت نخست بین نظریه اثبات انقلاب نسبت و انکار آن ثمره عملی وجود ندارد.

صورت دوم: خروج ماده افتراق یکی از عامین با مخصص

مثال این صورت ذکر شد و اثبات و انکار انقلاب نسبت در این صورت ثمره دارد. بنا بر پذیرش انقلاب نسبت عام مخصص، عام دیگر را تخصیص می زند و بنا بر انکار انقلاب نسبت تعارض به حال خود باقی است.

صورت سوم: خروج ماده افتراق هر دو عام با مخصص

«یجب اکرام العلماء»

«یستحب اکرام العدول»

«یحرم اکرام الفساق من العلماء»

«یحرم اکرام الجهال من العدول»

خطاب یکم و دوم عامین من وجه هستند و در عالم عادل تعارض می کنند، ماده افتراق «یجب اکرام العلماء» با خطاب عام دوم علمای فاسق است و خطاب سوم «یحرم اکرام الفساق من العلماء» آن را خارج می کند، همچنین ماده افتراق «یستحب اکرام العدول» با عام نخست عدول جاهل است و خطاب چهارم «یحرم اکرام الجهال من العدول» آن را خارج می کند.

ص: ۹۲۱

محققین در این قسم معمولاـ فرموده اند ثمره ای بین انکار و اثبات انقلاب نبست نیست! زیرا با خروج ماده افتراق از تحت عام ها باز دو خطاب عام در مجمع متعارضند، چه قائل به انقلاب نسبت باشید و چه منکر آن باشید! وقتی خطاب سوم علمای فاسق را از تحت «یجب اکرام العلماء» خارج کرد و خطاب چهارم عادل های جاهل را از تحت «یستحب اکرام العدول» خارج کرد، عام ها متباینین شده و تعارضشان قوی تر و شدیدتر می شود. خطاب یکم بعد از تخصیص می گوید: اکرام عالم خصوص عادل واجب است و خطاب دوم می گوید: اکرام خصوص عالم عادل مستحب است.

با پذیرش انقلاب نسبت، نسبت از عامین من وجه به تباین منقلب می شود و تعارض به نحو اشدّ به حال خود باقی است.

با انکار انقلاب نسبت و معیار بودن ظهورات اولیه، خطاب ها من وجه هستند و از ابتدا در ماده اجتماع تعارض دارند. تعارض مربوط به ماده اجتماع است و خطاب سوم و چهارم با ماده اجتماع کاری ندارند.

عدم ثمره در این صورت ظاهر کلمات محققین می باشد لکن در نظر تحقیق بین اثبات و انکار فرقی وجود دارد که روشن خواهد شد.

نکته: طرف تعارض بودن خاص ها

تعارض عام ها به حال خود باقی است و بحثی در آن نیست. بحثی که از سوی محقق نائینی و دیگران مطرح است این است که آیا خاص ها طرف تعارض هستند یا نه؟

طرف تعارض نبودن خاص ها (نائینی)

محقق نائینی بر این باور است که خاص ها طرف تعارض نیستند. نه بین خاص ها با عام ها تنافی و تعارض وجود دارد و نه بین خاص ها با خودشان.

طرف تعارض بودن هر چهار دلیل (محقق خویی)

ص: ۹۲۲

در نظر محقق خویی هر چهار دلیل طرف تعارض می باشند.

بیان تعارض

ملاک تعارض

محقق خویی بیان نکرده انـد که تعارض بین چهار دلیل آیا بنا بر انقلاب نسبت است یا انکار آن! لکن تبیین این جهت خواهد آمد.

ملاک تعارض نزد محقق خویی علم به کـذب یکی از متعارضـین یا یکی از متعارضات _ در صورتی که اطراف تعارض بیش از دو است _ می باشد.

محقق خویی در مصباح الا-صول در بیـان ملاک تعارض می فرماینـد علم به «عـدم صـدور» یکی از متعارضـین معیار و ملاک تعارض می باشـد. اما روشن باشـد که واژه «عدم صدور» از سوی ایشان تسامح می باشد زیرا ممکن است تمامی ادله متعارض قطعی الصدور باشـند ولی با ملاک علم به کذب یکی باز تعارض داشته باشند چون امکان دارد همه صادر شده باشند اما یقین داریم ظـاهر همه ادله مراد نیست. شأن محقق خویی اقتضـا می کنـد که مرادشان از ملاک بودن علم به «عـدم صـدور» ملاک بودن علم به «کـذب» یکی از متعارضـین می باشـد، یـا از این بـاب که صادر نشـده است یا از این باب که ظاهرش اراده نشـده است.(۱)

از باب نمونه در همین جایی که تعارض چهار طرف دارد علم به «عـدم صـدور» یکی از آنها نـداریم، برای اینکه شایـد همه از امام صادر شده است اما مراد امام علیه السلام جمع عرفی دارد.

محقق خویی بر این باورنـد در این صورت که چهـار خطاب داریم، هر چهار خطاب با هم تعارض دارنـد، چون علم به کـذب یکی از چهار خطاب داریم.

شاهـد بر اینکه علم به کـذب یکی از جهـار خطـاب داریم آن است که اگر یکی از آنهـا را کنـار بگـذاریم تعارض مرتفع می شود.

۱- (۱) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۴۰۰.

اگر عام «یجب اکرام العلماء» را کنار بگذاریم تعارض حل می شود. می ماند سه خطاب زیر

ـ «یحرم اکرام فساق العلماء»

ـ «یحرم اکرام الجهال من العدول»

ـ «یستحب اکرام العدول»

وقتی خطاب عام «یجب اکرام العلماء» را کنار گذاشتیم، هر سه خطاب نسبت به موضوع علماء کاری ندارند، خطاب «یحرم اکرام فساق العلماء» موضوعش علمای فاسق است و دو خطاب دیگر هم با این موضوع کاری ندارند؛ این دو خطاب مطلق و مقیداند و با خطاب مقید از اطلاق خطاب مطلق رفع ید می کنیم.

اگر یکی از خاصین را هم کنار بگذاریم باز تعارضی وجود ندارد. اگر خطاب «یحرم اکرام فساق العلماء» کنار بگذاریم باز تعارض مرتفع است چون خطاب «یحرم اکرام الجهال من العدول» مخصص خطاب «یستحب اکرام العدول» است و استحباب اکرام را منحصر می کند عادل های عالم، در نتیجه نسبت خطاب «یجب اکرام العلماء» با خطاب «یستحب اکرام العدول» منقلب می شود و نتیجه آن است که اکرام علماء واجب است مگر علمای عادل که اکرام ایشان استحباب دارد.

اگر یک عام را کنار گذاشته شود تعارض مرتفع است و لو منکر انقلاب نسبت باشی.

و اگر یک خاص را کار بگذاشته شود باز تعارض مرتفع است اما بنابر انقلاب نسبت که نظر محقق خویی هم انقلاب نسبت است.

مناقشه نقضی : وجود تعارض بین دو خطاب عام بنابر انکار (نظر تحقیق)

بیان محقق خویی بنا بر پذیرش انقلاب نسبت فعلا درست است اما بنا بر انکار انقلاب نسبت تعارض بین همان دو خطاب عام است. به این دلیل که علم به کذب یکی از چهار دلیل منحل می شود به علم اجمالی به کذب یکی از آن دو خطاب. هر گاه در ضمن علم اجمالی کبیر، علم اجمالی صغیر منعقد شد، آن علم اجمالی کبیر منحل می شود.

بنابرانقلاب نسبت بسیار روشن است که تعارض بین دو خطاب است نه بین چهار خطاب و نمی توان گفت همه خطاب ها با هم تعارض دارند

ملاک تعارض نزد منکرین عبارت است از ظهورات؛ و یکی از ظهورات دروغ بوده و تعارض برقرار است.

قدر متیقن از تعارض نزد منکرین انقلاب نسبت در مقام تعارض بین دو خطاب است، این دو خطاب قطعا تعارض دارند و تعارضشان «یا» [«اما» و «اگر»] ندارد، به خلاف دو خطاب دیگر که تعارض آنها مشکوک است. آن دو خطاب با عام ها تلائم دارند و طرف تعارض بودنشان وجهی ندارد.

وجه تعارض آن است که بایست طرف علم اجمالی باشند و آن دو خطاب خاص طرف علم اجمالی نیستند.

این مطلب یکی از ثمرات اثبات و انکار انقلاب نسبت می باشد.

بنابر انکار انقلاب نسبت تعارض بین دو خطاب عام است نه بین چهار خطاب.

و بنا بر اثبات انقلاب نسبت مسأله محل بحث و کلام است و در نظر تحقیق بنا بر اثبات انقلاب نسبت تعارض بین چهار خطاب نیست و محقق خویی مدعی اند که با اثبات انقلاب نسبت هم تعارض بین چهار خطاب است. و شاهد آورند اگر یکی از خطاب ها را از دایره خارج کنیم تعارض مرتفع می شود.

ما برای مقابله به مثل شاهد می آوریم که تعارض بین دو خطاب است. و شاهد آن است که اگر دو خطاب خاص را کنار بگذاریم باز تعارض بین عام ها به حال خود باقی است.

ذکر این شاهد جواب نقضی بود به محقق خویی.

مناقشه حلی: (نظر تحقیق)

اما اینکه ایشان فرمود با کنار گذاشتن یکی از خطاب ها، سه خطاب دیگر با هم تعارض ندارند سخن حقی است. لکن لازمه این سخن آن نیست که تعارض بین چهار دلیل است.

اینکه منشأ تعارض چیست مسأله ای است و اینکه حل تعارض به چه چیزی است مسأله دیگری است! و به ذهنم می رسد شیخ مظفر این مطلب در بحث «اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء» فرموده است.

برخی در «اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء» فرموده اند: با جمع واوی می شود تعارض را حل کرد، تعارض «اذا خفی الاذان فقصر» با «اذا خفی الجدران فقصر» را با جمع واوی حل کرده اند، وقتی اذان و جدران هر دو مخفی شدند نماز را قصر کن.

در آن بجث جواب داده شده است که بله با این راه حل می شود تعارض را حل کرد، لکن بایست منشأ را دید، و این راه حل موجب نمی شود که منشأ تنافی، تعارض واوی باشد.

بلی درست است که با کنار گذاشتن یکی از چهار خطاب تعارض حل می شود اما نتیجه اش آن نیست که منشأ تعارض وجود تکاذب بین چهار خطاب است.

بلکه منشأ تعارض چیز اعم می تواند باشد، حل شدن تعارض با کنار گذاشتن یکی از خطاب ها هم می سازد با اینکه تکاذب بین چهار خطاب باشد و هم می سازند با اینکه تکاذب بین دو خطاب عام باشد.

مسأله ی حل شدن تعارض با کنار گذاشتن یک خطاب با مسأله ی منشأ تعارض خلط شده است. تعارض بین دو خطاب عام برقرار است و با یکی از دو راه، حل می شود یا با این راه که یکی از چهار خطاب را کنار بگذاریم و یا اینکه انقلاب نسبت را بپذیریم. اما اگر انقلاب نسبت را نپذیریم تعارض بین دو خطاب عام حل نمی شود.

دیدگاه محقق خویی آن است که تعارض را بین چهار خطاب است و مرجحت را بایست بین آن چهار خطاب ملاحظه کرد و تخییر نیز بین آن چهار خطاب ملاحظه می شود.

ص: ۹۲۶

نظیر بحث در مرحله نخست که یک عام وجود دارد با چهار مخصص که از وجود مخصصات، تخصیص مستوعب لازم می آید و تعارض برقرار می شود بین عام و مخصص ها، اگر عام ترجیح داشت _ مثلاً اشهر بود _ عام مقدم است سپس خاص ها با هم تعارض می کنند.

در آن مسأله تعارض چهار خاص با هم، سخن درستی بود، و وجهی ندارد که دو خاص با هم تعارض کنند و دو خاص دیگر با هم تعارض نکنند.

منشأ تعارض آنجا کذب احدهم است و هیچ مرجحی در بین نیست.

اما در محل کلام که ایشان ادعا دارند چهار خطاب با هم تعارض دارند به خاطر علم به کذب احدهم سخن درستی نیست.

در نظر تحقیق قیاس محل کلام به مخصصات مستوعب قیاس مع الفارق است. آنجا مرجحی در کار نیست و همه با هم متعارضند اما در محل کلام مرجح وجود دارد. تحلیل مسأله بدین نحو است که عامین من وجه فی حد نفسه تعارض دارند، حال چه خاص ها وجود داشته باشند یا وجود نداشته باشند، منتهی اگر خاص ها وجود داشته باشند تعارض بدتر شده و حل نمی شود و اگر یکی از خاص ها وجود داشته باشد، تعارض حل می شود.

نتیجه آنکه دو خاص با دو عام تعارض ندارند، تعارض و درگیری که وجود دارد بین دو عام است، علم به کذب یکی از عامین داریم. تعارض بین آنها مستقر است و بین دو خاص تعارضی در کار نیست.

به تعبیر دیگر محقق صدر خوب تحلیل کرده است، به تعبیر دیگر سه تعارض وجود دارد، دو تا قابل حل است و یکی قابل حل نیست.

خطاب «یجب اکرام العلماء» با خطاب «یحرم اکرام العلماء الفساق» تعارض دارد، اما نسبت عموم و خصوص مطلق دارند و تعارضشان قابل حل است.

خطاب «یستحب اکرام العدول» با خطاب «یحرم اکرام الجهال من العدول» تعارض دارند و این تعارض هم قابل حل است.

خطاب «یجب اکرام العلماء» با خطاب «یستحب اکرام العدول» در عالم عادل تعارض داشته و تعارضشان مستقر و غیر قابل حل است.

قائلین و منکرین انقلاب نسبت در موارد افتراق می گویند مشکلی نیست و در مجمع میبند تعارض وجود دارد و تعارض آن قابل حل نیست.

و فرق بین محقق خویی که طرف تعارض را رباعی می داند با محقق نائینی که تعارض را ثنائی می دداند در این است که اگر تعارض چهارتایی باشد با تعارض هر چهار دلیل ساقط می شوند اما اگر تعارض دو طرفی باشد، دو خطاب عام ساقط می شوند اما به خطاب های خاص می توان عمل کرد.

منبه بطلان تعارض رباعی: عرفی نبودن

عرفی نبودن سقوط چهار دلیل، منبهی است بر بطلان تعارض چهار طرفی. وجهی ندارد خطا ناظر به محل افتراق ساقط شود. و این منبه در آینده در رد کلام محقق خویی بیان خواهد شد.

مناقشه نقضی: تعارض ثنائی در نظیر بحث (محقق صدر)

محقق صدر نظیر این بحث را مناقضه بر محقق خویی ذکر می کنند. محقق خویی در یک صفحه بعد در مصباح الاصول در نوع دوم که خطاب ها با هم متباینین هستند و هر کدام مخصص دارند می فرمایند مخصص ها طرف تعارض نبوده و خطاب ها در مابقی متعارضند.

محقق خویی به متنجس به بول مثال زده است که چهار خطاب در حق آن رسیده است.(۱)

«اغسله مره»

«اغسله مرتین»

این دو خطاب با هم متنافی هستند و بر هر کدام مخصص وارد شده است.

۱- (۲) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۴۰۱.

خطاب سوم: «المتنجس بالبول اغسله بالماء القلیل مرتین».

خطاب چهارم: «المتنجس بالبول اغسله بماء الجاری مره».

خطاب سوم مخصص «اغسله مره» است، متنجس با بول را یک بار بشوی، مگر اینکه آب قلیل باشد که در آن صورت دو بار بشوی.

خطاب چهارم مخصص «اغسله مرتین» است، متنجس با بول را دو بار بشوی مگر اینکه آب جاری باشد که در آن صورت یک بار بشوی.

آب کر داخل در خاص ها نیست، و دو خطاب «اغسله مره» «اغسله مرتین» در آب کر _ که مجمع است _ تعارض دارند.

دو خطاب مذکور متباینین بودند که بعد از ورد خاصین نسبتشان منقلب شد به عموم و خصوص من وجه؛ متنجس را با آب قلیل دوبار بشوی، با آب جاری یک بار بشوی و مجمع آب کر است که در آن متعارض هستند.

با اینکه اینجا هم علم به کذب یکی از چهار خطاب داریم و با اینکه شاهد مذکور در صورت قبل در اینجا هم می آید اما ایشان در این مثال قائلند که تعارض دو طرفی است و چهار طرف تعارض ندارند. شاهد علم به کذب یکی از چهار خطاب داریم آن بود که اگر یکی از خطاب ها را کنار بگذاریم تعارض مرتفع است. و اگر یکی از عام ها را کنار بگذاریم باز تعارض مرتفع است. اگر یکی از خاص ها را کنار بگذاریم تعارض با انقلاب نسبت برطرف است.

بین چهار خطابی که نسبت اولیه آنها من وجه باشد یا نسبت اولیه آنها تباین باشد، هیچ فرقی بین آنها وجود ندارد. در صورت نخست از ابتدا نسبت من وجه است و در صورت بعدی ابتدا نسبت تباین است و بعد از تخصیص نسبت می شود من وجه، اگر بنا باشد تعارض چهار طرفی باشد در صورت دوم هم بایست تعارض چهار طرفی باشد.

ص: ۹۲۹

در هر دو صورت چهار خطاب وجود دارد و در هر دو صورت شاهد بر علم به کذب همان شاهد است که با کنار گذاشتن یک خطاب تعارض مرتفع می شود.

ما هر چه فکر کردیم فارقی پیدا نکردیم تا کلام ایشان را توجیه کنیم، شما هم ملاحظه کنید ببینید فارقی می توان یافت که کلام ایشان را توجیه کرد.

بایست حال معالجه را ملاحظه کرد و معالجه مربوط به عام ها هستند و خاص ها با هم مشکلی ندارند لذا آنها را اخذ می کنیم.

ذهن عرفی محقق خویی در صورت دوم درست عمل کرده است و عام ها از اول مشکل داشته و هنوز هم مشکلشان حل نشده است.

منبه بر اینکه تعارض چهار طرفی نیست آن است که در جایی که دو خطاب متعارض وجود دارد و دو خاص ناظر به محل افتراق صادر شده اند و خاص ها همان مشکل را تأکید می کنند، خیلی بعید است که عرف در چنین جایی به هیچ کدام از چهار خطاب عمل نکند.

محقق نائینی در اینجا می فرمایند عام ها طرف تعارض هستند چه انقلاب نسبت را قبول کنیم و چه منکر باشیم. و وجه آن بنابرانکار واضح تر است.

این مباحث در نوع اول بود که متعارضین نسبت من وجه دارند. اما نوع دوم که متعارضین متباینین هستند إن شاء الله جلسه بعد، کلام محقق خویی سرراست بحث کرده است و فروض ایشان را مطالعه بفرمایید.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹